Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования Русской Православной Церкви
«Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»

На правах рукописи

Овчаренко Артем Владимирович (диакон)

Учение о красоте и его место в богословии свт. Василия Великого

5.11.1 Теоретическая теология
(по исследовательскому направлению: православие)

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата теологии

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Фокин Алексей Русланович

Москва, 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 6

Глава 1. ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ: ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О КРАСОТЕ (ПРЕКРАСНОМ) И ЕЕ СООТНОШЕНИИ С БОГОМ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И ГРЕЧЕСКОЙ ПАТРИСТИКЕ ДО СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО 32

1.1. Разработка Платоном категории красоты как универсального философского средства 32

1.1.1. Постановка Платоном проблемы красоты 32

1.1.2. Разработка Платоном категории красоты 36

1.1.3. Использование Платоном понятия красоты в естественной теологии 43

1.2. Использование категории красоты в античном платонизме после Платона 53

1.2.1. Аристотель 53

1.2.2. Хрисипп из Сол 60

1.2.3. Средние платоники 66

1.2.4. Плотин 73

1.3. Категория красоты в Священном Писании 82

1.3.1. Божественная красота и прочие понятия красоты в Танахе 82

1.3.2. Категория красоты в Септуагинте 91

1.3.3. Переосмысление категории красоты в Септуагинте ранней христианской экзегезой в свете новозаветного Откровения 97

1.4. Использование категории красоты в греческой патристике II–IV вв. (до свт. Василия Великого) 107

1.4.1. Использование категории красоты мужами апостольскими 107

1.4.2. Использование категории красоты апологетами 109

1.4.3. Использование категории красоты Оригеном 122

1.4.4. Понятие Божественной красоты после Оригена 130

Выводы к первой главе 135

Глава 2. ЛИНГВО-СЕМАНТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЯ КРАСОТЫ И СВЯЗАННЫХ С НИМ ТЕРМИНОВ В ТРУДАХ СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО. 141

2.1. Сочинения свт. Василия, в которых используется понятия Божественной красоты 141

2.2. Обоснование анализируемой выборки контекстов, содержащих понятие Божественной красоты 143

2.3. Лингво-семантический анализ метафоры созерцания Божественной красоты 147

2.4. Лингво-семантический анализ прочих понятий красоты 154

2.4.1. Понятия красоты из нравственной области 154

2.4.2. Эстетическая красота человеческого тела 157

2.4.3. Красота мира 158

2.5. Использование свт. Василием категории красоты сравнительно с предшествовавшей традицией 160

Выводы ко второй главе 161

Глава 3. БОГОСЛОВСКИЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЯ КРАСОТЫ В СОЧИНЕНИЯХ СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО 163

3.1. Красота как атрибут Божественной природы, отождествляемый с Божественными энергиями 163

3.1.1. Красота как атрибут Божественной природы 164

3.1.2. Тождественность красоты Божественным энергиям 168

3.1.3. Красота как Божественная энергия, явленная в нравственном образе Христа 170

3.2. Красота как Божественная энергия, явленная в мире 171

3.3. Красота как Божественная энергия, являемая в человеке 175

3.4. Использование свт. Василием понятия красоты в догматическом богословии сравнительно с предшествовавшей традицией 179

Выводы к третьей главе 182

Глава 4. УЧЕНИЕ СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО О СОЗЕРЦАНИИ БОЖЕСТВЕННОЙ КРАСОТЫ 184

4.1. Учение свт. Василия Великого о созерцании Божественной красоты как производная его жизненного опыта 185

4.1.1. Обучение в Афинах: обращение к Божественной красоте 186

4.1.2. Уединение в Понте: Божественная красота как одно из средств положительной аскетики 195

4.1.3. Распространение аскетических общин в Понте: созерцание Божественной красоты как цель христианской аскетики 202

4.1.4. Последующее пастырское служение: Божественная красота как универсальное богословско средство 213

4.2. Мистическое созерцание Божественной красоты как цель аскетики..... 217

4.2.1. Системно-богословский взгляд на понятие Божественной красоты в богословии свт. Василия Великого 217

4.2.2. Аскетика свт. Василия с точки зрения красоты..... 221

4.2.3. Мистическое учение свт. Василия с точки зрения красоты..... 225

4.3. Использование свт. Василием понятия красоты в аскетике и мистике сравнительно с предшествовавшей традицией 230

4.3.1. Понятие красоты как синтез предшествовавшей антично-патристической традиции..... 230

4.3.2. Понятие красоты как универсальное мировоззренческое средство. 233

Выводы к четвертой главе..... 235

Глава 5. ВЛИЯНИЕ УЧЕНИЯ СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО О БОЖЕСТВЕННОЙ КРАСОТЕ НА ПОЗДНЕЙШУЮ ТРАДИЦИЮ..... 237

5.1. Предварительные замечания..... 237

5.1.1. Свт. Василий как авторитет в области догматического богословия.. 237

5.1.2. Понятие литературного влияния свт. Василия на последующую греческую патристику в использовании догматического понятия красоты. 239

5.2. Использование понятия Божественной красоты у прочих Великих Каппадокийцев 245

5.2.1. Вопрос о литературном влиянии свт. Василия на свт. Григория Богослова и свт. Григория Нисского..... 245

5.2.2. Свт. Григорий Богослов 254

5.2.3. Свт. Григорий Нисский 257

5.3. Использование понятия Божественной красоты после Великих Каппадокийцев 261

5.3.1. Макарьевский корпус 261

5.3.2. Ареопагитский корпус..... 264

5.3.3. Прп. Максим Исповедник 269

5.3.4. Прп. Иоанн Дамаскин..... 272

5.3.5. Свт. Фотий Константинопольский..... 274

5.3.6. Прп. Симеон Новый Богослов 276
5.3.7. Свт. Григорий Палама 278
5.3.8. Свт. Марк Евгеник, митрополит Эфесский 281
5.4. Влияние учения свт. Василия о красоте на использование понятия красоты в последующей греческой патристике 283
Выводы к пятой главе 297
ЗАКЛЮЧЕНИЕ 298
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ 303
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ 307
ПРИЛОЖЕНИЕ 358

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Актуальность исследования обусловлена важностью понятия красоты для современной культуры и его недостаточной разработанностью в православном богословии. Под красотой в настоящее время понимается преимущественно эстетический феномен, иными словами, нечто, что можно воспринять органами чувств.

Современная богословская дискуссия о красоте началась в 1960-е гг. благодаря Г. У. фон Бальтазару и продолжается по сей час в богословской эстетике (теоэстетике). Богословское рассмотрение темы красоты предпринималось в работах таких авторов как Г.У. фон Бальтазар[1], Г. ван дер Леув[2], К. Петер[3], П. Евдокимов[4], П. Шерри[5], Р. Харрис[6], Дж. Навоне[7], Р. Виладезо[8], Л. Карфикова[9], Б. Форте[10], Д.Б. Харт[11], М. Бендер[12], Э.М. Радаелли[13], Дж. Куччи[14], Б.Т. Саммон[15], К. Александер[16], К.И. Луи[17], О.Б. Давыдов[18], а также на научных конференциях[19]. Нельзя не отметить работы отечественных исследователей А.Ф. Лосева[20] и В.В.

---

[1] Balthasar H.U., von. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 1–3. Einsiedeln, 1961–1969.
[2] Leeuw, G. van der. Sacred and Profane Beauty. The Holy in Art. New York, 1963.
[3] Peter, K. Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura. Werl, 1964.
[4] Evdokimov, P. L'art de l'icône. Théologie de la beauté. Paris, 1970.
[5] Sherry, P. Spirit and Beauty. An Introduction to Theological Aesthetics. Oxford, 1992.
[6] Harries, R. Art and the Beauty of God. London, 1993.
[7] Navone, J. Toward Theology of Beauty. Collegeville, 1996.
[8] Viladesau, R. Theological Aesthetics : God in Imagination, Beauty and Art. Oxford, 1999; Id. The Beauty of the Cross. The Passion of Christ in Theoogy and the Arts, from the Catacombs to the Eve of the Renaissance. Oxford, 2006.
[9] Karfíková, L. «De esse ad pulchrum esse». Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor. Turnhout : Brepols, 1998.
[10] Forte, B. La porta della bellezza. Per un'estetica teologica. Brescia, 1999.
[11] Hart, D.B. The Beauty of the Infinite : The Aesthetics of Christian Truth. Grand Rapids, 2003.
[12] Bender, M. The Dawn of the Invisible. The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages : Pseudo-Dionysius the Areopagite – Albert the Great – Thomas Aquinas – Nicholas of Cusa. Münster, 2010.
[13] Radaelli, E.M. La bellezza che ci salva. La forza di Imago, il secondo nome dell'Unigenito di Dio, che, con Logos, può dar vita a una nuova civiltà, fondata sulla bellezza. Milano, 2011.
[14] Cucci, G. Tracce del Divino. La bellezza via all'Assoluto. Milano, 2012.
[15] Sammon, B.Th. The God Who Is Beauty : Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite. Princeton, 2013; Id. Called to Attraction : An Introduction to the Theology of Beauty. Eugene, 2017.
[16] Alexander, K.B. Saving Beauty. A Theological Aesthetics of Nature. Minneapolis
[17] Louie, K.Y. The Beauty of the Triune God : The Theological Aesthetics of Jonathan Edwards. Eugene, 2013.
[18] Давыдов, О. Откровение Любви. Тринитарная истина бытия. М., 2020.
[19] La Bellezza della Fede transfigura in bellezza la Vita. Atti del convegno in occasione dei venti anni dell'ISSR di Lecce. Lecce 9–11 dicembre 2010 / L. Manca (ed.). Lecce, 2013.
[20] См. многотомное историко-философское исследование, капитальное как по историческому охвату источников, так и по разбираемым проблемам, под общим заголовком «История античной эстетики», в частности: Лосев, А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М. : Высшая шк., 1963; Его же. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М. : Искусство, 1969; Его же. История античной эстетики. Высокая классика. М. : Искусство, 1974;

Бычкова[21], которые, хотя номинально относились к академической эстетике, все же по существу разбираемых вопросов с полным основанием могут быть отнесены к отечественной богословской эстетике. Осмысление вопроса красоты с православных позиций, однако, на сегодняшний день осложнено недостатком изучения данных восточной греческой патристики в этой области. Диссертация призвана частично восполнить эту лакуну.

Вопрос о том, к какой дисциплинарной области относить настоящее исследование, требует разъяснений. Последние два с половиной столетия красота как проблема строго ассоциирована с эстетикой. К настоящему моменту в качестве отдельной области на стыке эстетики и богословия оформилась теоэстетика, в рамках которой, действительно, предпринималось богословское рассмотрение проблемы красоты. С учетом этого общепринятого взгляда настоящее исследование, на первый взгляд, следует отнести к теоэстетике. Вместе с тем такая атрибуция представляется автору ошибочной.

Дело в том, что как в эстетике, так и в теоэстетике центральным является понятие эстетической красоты[22]. Греческая патристика, однако, при осмыслении красоты, хотя и учитывала эстетические феномены, все же главный акцент делала на сверхчувственном ее смысле. Понятие красоты у греческих Отцов связывалось с непосредственным переживанием единения с Богом, Богообщением, проще говоря, понималось не эстетически, а догматически, мистически и литургически. Настоящее исследование посвящено богословскому, аскетическому и мистическому учению о красоте в сочинениях свт. Василия Великого, который оказал значительное влияние на последующую традицию греческой патристики в

Его же. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М. : Искусство, 1975; Его же. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М. : Искусство, 1979; Его же. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М. : Искусство, 1980; Его же. История античной эстетики. Последние века. Кн. 1–2. М. : Искусство, 1988; Его же. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1–2. М. : Искусство, 2000. Также стоит отметить его труд: Его же. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. М. : Мысль, 1998.

[21] Бычков В.В. Эстетика поздней античности, II-III века. М. : Наука, 1981; Его же. Малая история византийской эстетики. Киев : Путь к истине, 1991; Его же. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита. М. : ИФРАН, 2015; Его же. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. М.: Ладомир, 1995.

[22] См. определение богословской эстетики как дисциплины, которая «занимается вопросами о Боге и проблемами богословия в свете и посредством чувственного познания (ощущения, чувства, воображения) через красоту и искусство» (Theological Aesthetics : A Reader / By G. E. Thiessen. Grand Rapids; Cambridge : Eerdmans, 2004. P. 1).

этом вопросе. Тема эстетики представлена в исследовании как одна из второстепенных, поскольку для самого свт. Василия красота – прежде всего Сам Бог, открывающийся человеку в Своих энергиях, познаваемый им в непосредственном опыте, тогда как эстетические феномены прекрасного важны лишь постольку, поскольку к этому возводят[23]. Именно догматическое понятие Божественной красоты является центральным в осмыслении Великим Каппадокийцем красоты в целом, тогда как все прочие понятия красоты он так или иначе координирует с ним. С учетом этого обстоятельства настоящее исследование наиболее правильно отнести к области догматического (систематического) богословия[24]. Красота рассматривается как богословское понятие, понимаемое прежде всего догматически, затем мистически, аскетически и лишь после этого – эстетически.

Степень разработанности темы исследования. Работы, внесшие вклад в разработку вопроса, которому посвящена настоящая диссертация, следует разбить на три категории.

1. Работы, посвященные вопросу красоты у свт. Василия Великого. К сегодняшнему моменту имеется всего лишь несколько работ, где затрагивается вопрос красоты конкретно в мысли свт. Василия[25]. То обстоятельство, что начиная с эпохи Просвещения вопрос красоты находился в ведении эстетики, задало фокус рассмотрения вопроса в первых работах. Когда обращались к Великому Каппадокийцу с намерением реконструировать понятие красоты, под последней

[23] Литургические аспекты учения о красоте (в богослужении, иконографии, архитектуре) не включены в данное исследование отчасти из исторических соображений (основной автор, свт. Василий, принадлежит к IV в.), отчасти из-за необходимости избежать чрезмерного расрастания исследования.

[24] Ввиду того, что учение Великого Каппадокийца о красоте имеет универсальный мировоззренческий характер, затрагивает многоразличные области его мысли, данное исследование, хотя и раскрывает преимущественно положения догматического и нравственно-аскетического учения свт. Василия, но косвенно также затрагивает другие аспекты патристического учения о красоте, которые могут быть актуальны в наши дни для пересмотра места категории красоты в православном догматическом богословии.

[25] В огромной библиографии по свт. Василию, собранной Дж. П. Федвиком, отсутствуют работы, посвященные вопросу красоты. См.: Bibliotheca Basiliana universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea. V. Studies of Basil of Caesarea and His World : An Annotated Bio-Bibliography / By P.J. Fedwick. Turnhout : Brepols Publishers, 2004.

понимали эстетическое понятие красоты, т. е. атрибут чувственно воспринимаемых предметов или явлений.

И. Куртонн в монографии, посвященной рассмотрению античных философских концепций в «Беседах на Шестоднев»[26], красоте уделяет главу. К вопросу он подходит как к специфически античной теме, которую фрагментарно перенимает Великий Каппадокиец. Фокус своего внимания исследователь направляет сосредотачивает на эстетическом понятии красоты. У святителя он обнаруживает лишь отголоски концепций стоиков и Плотина[27]. Сопоставляя святителя с Плотином, он делает вывод: «Тогда как Плотин создает единую, законченную концепцию (une idée unique, complète) красоты, подробное изложение которой образует настоящую систему, Василий по этому же вопросу имеет представления (des idées) только фрагментарные и поверхностные (superficielles)»[28]. Наряду с этим, однако, он обнаруживает в «Беседах на Шестоднев» понятие красоты, которое, с одной стороны, относится к эстетике, поскольку имеется в виду воспринимаемое органами чувств свойство мира, но с другой стороны, в рамки эстетики не укладывается, поскольку имеется в виду, что субъектом созерцания является Творец. И. Куртонн называет эту концепцию свт. Василия «Божественный смысл красоты»[29] и приходит к выводу, что под последним понимается телеология: прекрасно то, что соответствует конечным целям Творца относительно мира. Характерно, что при внимании исследователя к эстетической красоте в «Беседах на Шестоднев» он обходит молчанием случаи, где понятие красоты соотнесено с Богом или с Церковью.

Вопроса красоты у свт. Василия вскользь коснулся М. А. Орфанос. Он также остановился только на эстетическом понятии красоты – чувственно

[26] Courtonne, Y. Saint Basile et l'héllenisme : Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaéméron de Basile le Grand. Paris : Didot, 1934.
[27] Ibid. 152.
[28] Ibidem. Пер. авт.
[29] По-французски: «le sens divine de beauté» (Ibid. P. 133–134).

воспринимаемой красоте творения и пришел к схожим выводам, что и И. Куртонн: красота понимается святителем в телеологическом смысле[30].

В 1991 г. В. В. Бычков в обзоре византийской эстетики отметил наличие у свт. Василия и других Каппадокийцев представлений о Божественной красоте[31]. Он далее основное внимание уделил эстетической проблематике, в частности, экзегетическим образам и пр. Тем не менее, он первым обратил внимание на наличие у свт. Василия понятия сверхчувственной красоты Бога.

В начале нулевых вопросу красоты у свт. Василия посвятил монографию Д. Ангелис, которая на сегодняшний день остается единственным специальным исследованием по вопросу. В работе «Византийская эстетика: Понятие красоты у св. Василия Великого»[32] он также приступил к рассмотрению с эстетических позиций. Это выражается в неявно принимаемых им методологических установках[33]. Однако автор при рассмотрении красоты эстетического предмета у свт. Василия значительное внимание уделил аскетическим и богословским аспектам. В частности, он заявил, что у святителя красота не мыслится «вне теоцентрической перспективы»[34]. Он вслед за другими учеными отметил, что красоту эстетического предмета святитель понимает в телеологическом смысле[35]. Эстетическое созерцание формы он связал с этическим выводом[36]: «Эстетическое суждение осуществляется одновременно с этической или, скорее, онтологической оценкой, связанной с правильным или неправильным использованием объекта по отношению к “благой” цели его создания»[37]. Для него характерно убеждение, что

---

[30] Orphanos, M.A. Creation and Salvation according to St. Basil of Caesarea. Athens, 1975. P. 60–62.

[31] Работа была опубликована в 1991 г.: Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев : Путь к истине, 1991. Ссылка дается по переизданию этого исследования в собрании работ автора, см.: Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. В 2-х тт. Т. 1. Раннее христианство. Византия. М. СПб. : Университетская книга, 1999. С. 290.

[32] Αγγελής, Δ. Αισθητική Βυζαντινή : Η έννοια του κάλλους στον Μέγα Βασίλειο. Αθήνα : Οι εκδόσεις των φίλων, 2004.

[33] В частности, фокус рассмотрения темы красоты автор связывает с чувственным опытом (Ibid. Σελ. 15), при рассуждении о прекрасном он подразумевает чувственно воспринимаемый эстетический объект (Ibid. Σελ. 32, 45–46), понятие красоты для него неразрывно связано с понятием искусства (Ibid. Σελ. 35).

[34] Ibid. Σελ. 32.

[35] Ibid. Σελ. 32.

[36] Ibid. Σελ. 39.

[37] Ibid. Σελ. 45–46, пер. авт.

истинное искусство должно возводить к Богу [38]. В последней главе, которая называется «Красота и благо», автор обратился к разбору аскетической и богословской проблематики. В частности, он отметил, что у свт. Василия тема красоты связана с аскетическим призывом к человеку стяжать внутреннюю красоту, т. е. стать святым [39]. Он впервые обратил внимание, что красота у свт. Василия соотносится с темой блага [40]. Также он пришел к выводу богословского характера, что эстетическая красота предмета понимается свт. Василием как тот логос, который заложен в предмет Творцом[41]. Таким образом, несмотря на эстетический подход Д. Ангелис также приходит к богословской и нравственно-аскетической проблематике.

А. Карахан выпустила обширную статью «Красота в очах Божиих: Византийская эстетика и Василий Кесарийский» [42]. В ней было предложено посмотреть на святителя как на предтечу VII Вселенского Собора, идеи которого поспособствовали разработке иконопочитания. Ее предметом также явилась эстетическая красота предметов и явлений, а конкретнее – икон. Итоговый вывод этой работы по эстетике также был богословским: тему красоты Каппадокиец связывает с Боговоплощением и спасением[43].

В 10-е гг. вышли в свет две работы, хотя небольшие по объему, но в которых взгляд на вопрос красоты у свт. Василия уже не зависел от эстетики.

В статье А. Грюнерт [44] рассматриваемым предметом явилось все то же эстетическое понятие красоты, но в качестве методологического принципа была избрана не эстетика, а естественная теология. Исследовательница, справедливо отмечая, что античной естественной теологии был характерен взгляд на красоту

[38] Ibid. Σελ. 144.
[39] Ibid. Σελ. 178.
[40] Ibid. Σελ. 157.
[41] Ibid. Σελ. 160.
[42] Karahan, A. Beauty in the Eyes of God. Byzantine Aesthetics and Basil of Caesarea // Byzantion, 2012. Vol. 82 (2012). P. 165–212.
[43] Ibid. P. 212.
[44] Грюнерт, А. О трепете перед красотой мироздания (по свт. Василию Великому). [Электронный ресурс] : URL: https://bogoslov.ru/article/6171267 (дата публикации: 26.11.2021; дата обращения: 30.01.2022).

мира как на то, что возводит созерцателя к Богу, продемонстрировала, что и Великий Каппадокиец вполне усваивает его себе.

Таким образом, большинство работ оставляло за рамками исследования догматическое и мистическое понимание свт. Василием красоты (хотя именно оно является для него ключевым), а вместо этого сосредотачивалось на эстетическом понятии (хотя последнее у него носит очевидно второстепенный и вспомогательный характер).

Единственной работой по вопросу красоты у свт. Василия, написанной с позиций систематического богословия, является краткий доклад православного священнослужителя из Финляндии иеродиакона Серафима (Сеппяли) «Функции красоты у св. Василия Великого»[45]. Автор предложил посмотреть на красоту как на богословское средство, которое отличается многофункциональностью. Исследователь, в частности, отметил следующие функции: «богословская функция красоты: тринитарный динамизм»[46], «мистическая функция: красота как путь к Божественному»[47], «объединяющая функция: красота как общение»[48], «экологическая (environmental) функция: красота в природе»[49], «использование красоты в письмах св. Василия»[50]. Эта работа, несмотря на краткость, в полной мере соответствует как предмету настоящей диссертации, так и осуществляемому в ней подходу с позиций богословия.

2. Работы по богословской эстетике, посвященные вопросу красоты у других авторов греческой патристики. В последние несколько десятков лет наблюдается возрастание научного интереса к богословскому учению о красоте в христианской мысли Средневековья, в частности, в греческой патристике. Интерес был спровоцирован работами Г. У. фон Бальтазара[51]. Католический теолог родом

[45] Serafim Seppälä. Functions of beauty in St. Basil the Great // The actuality of St. Basil the Great : conference lectures : texts from the conference The Actuality of St. Basil the Great in Turku 2010. Turku : Åbo Akademi, 2011. P. 235–256.
[46] Ibid. P. 238.
[47] Ibid. P. 242.
[48] Ibid. P. 244.
[49] Ibid. P. 247.
[50] Ibid. P. 253.
[51] См. подробнее о богословской эстетике Г. У. фон Бальтазара: The Analogy of Beauty. The Theology of Hans Urs von Balthasar / Ed. By J. Riches. Edinburg : T. & T. Clark Ltd., 1986; Davies O. The Theological Aesthetics // The Cambridge

из Швейцарии написал многотомную трилогию, первая часть которой «Слава Господня: Богословская эстетика» [52] посвящена богословскому рассмотрению вопросов, традиционно относящихся к эстетике. Свой труд автор сопроводил масштабным историко-богословским обзором, куда включил античных философов, латинских и греческих Отцов Церкви, схоластов, философов Нового времени, а также поэтов Античности, Средневековья и Нового времени. Из греческих Отцов он посвятил по главе сщмч. Иринею Лионскому [53] и Псевдо-Дионисию Ареопагиту[54]. Хотя в начале первого тома «Славы Господней» автор называет красоту ключевой темой, которой посвящен этот труд[55], все же в своем обзоре он затронул много других эстетических тем, так что конкретно тема красоты не была в его фокусе при описании древних авторов. И все же своим монументальным трудом он обратил внимание многих читателей на наличие специфического христианского понимания как эстетики в целом, так и красоты в частности, отличного от понимания классической эстетики эпохи Просвещения. Немаловажным для понимания логики последующих исследований патристики представляется то, что, описывая богословскую эстетику Ареопагита, он выделил отдельной темой «богословскую мистику»[56].

После Г. У. фон Бальтазара появилось множество исследований богословского понятия красоты в схоластике[57]. Тем не менее некоторая доля исследовательского внимания была уделена и греческой патристике.

Companion to Hans Urs Von Balthasar / Ed. by E.T. Oakes and D. Moss. Cambridge : Cambridge University Press. 2004. P. 131–142. О богословской эстетике как интеллектуальном направлении на Западе после Г. У. фон Бальтазара см.: Theological Aesthetics after von Balthasar / Ed. by O.V. Bychkov and J. Fodor. Hampshire, Burlington : Ashgate, 2008. О рецепции этого направления в православном богословии : Гагинский А.М. Теоэстетика в контексте православного богословия // Христианское чтение. СПб., 2022. № 2. С. 182–197.

[52] Balthasar, H.U., von. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 1–3. Einsiedeln : Johannes-Verlag, 1961–1967.

[53] Бальтазар, Г.У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II : Сферы стилей. Ч. 1. Клерикальные стили. М. : Изд-во ББИ, 2020. С. 25–95.

[54] Там же. С. 151–222.

[55] Бальтазар, Г.У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I : Созерцание формы. М. : Издательство ББИ, 2019. С. 4.

[56] Бальтазар, Г.У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II : Сферы стилей. Ч. 1. Клерикальные стили. М. : Изд-во ББИ, 2020. С. 215–221.

[57] В частности, к настоящему моменту были исследованы: Гуго Сен-Викторский (Karfíková, L. «De esse ad pulchrum esse». Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor. Turnhout : Brepols, 1998), Бонавентура (Бальтазар, Г.У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II : Сферы стилей. Часть 1 : Клерикальные стили / Пер. с нем. М. : ББИ, 2020. С. 277–379; Peter, K. Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura. Werl : Dietrich-Coelde-Verlag, 1964); Фома Аквинат (Pöltner, G. Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin. Wein, Freiburg,

Православный богослов в эмиграции П. Евдокимов, писавший на французском, издал труд «Искусство иконы: богословие красоты» [58]. Много внимания он уделил богословскому осмыслению искусства и иконы. В первой главе он, однако, обратился к теме красоты как богословской проблеме. Хотя книгу, по жанру напоминающую скорее эссе, отличает неисследовательский характер, все же в главе о красоте автор привел множество выдержек из греческих и латинских Отцов, демонстрируя, что тема красоты в христианстве имеет глубокие библейские и патристические корни.

В начале нулевых годов текущего столетия вышло в свет еще одно богословское эссе о красоте. В работе «Красота бесконечного: Эстетика христианской истины»[59] Д. Б. Харт одной из ключевых задач видел полемику с идеями постмодернизма. В одной из глав он широко опирался на свт. Григория Нисского. Он показал, что тот связывает с темой красоты учение о человеке как находящемся в непрерывном изменении и восхождении к Богу в акте «самопростирания» (*ἐπέκτασις*) все далее вперед[60]. И в целом, приводя цитаты из Нисского святителя, он показал наличие у того развернутого богословского учения о красоте.

В 10-е гг. вышли в свет работы М. Бендер и Б. Т. Саммона, которые на различном материале показывали богословское использование понятия красоты у античных философов и христианских мыслителей Средневековья. В обеих специальное внимание было уделено Псевдо-Дионисию Ареопагиту [61]. Работы

Basel : Herder, 1978; Bender, M. The Dawn of the Invisible. The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages : Pseudo-Dionysius the Areopagite – Albert the Great – Thomas Aquinas – Nicholas of Cusa. Münster, 2010. P. 210–268; Sammon, B.Th. The God Who Is Beauty : Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite. Princeton, 2013. P. 259–354); Альберт Великий (Bender, M. Op. cit. P. 161–209; Sammon, B. Op. cit. P. 236–257); Николай Кузанский (Bender, M. Op. cit. P. 269–350).

[58] Evdokimov, P. L'art de l'icône. Théologie de la beauté. Paris : Desclée de Brouwer, 1970. Рус. пер.: Евдокимов, П. Искусство иконы : Богословие красоты / Пер. с фр. иеромон. Димитрия (Захарова). Клин : Христианская жизнь, 2007.

[59] Hart, D.B. The Beauty of the Infinite : The Aesthetics of Christian Truth. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans, 2003. Рус. пер.: Харт, Д.Б. Красота бесконечного : Эстетика христианской истины. М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010.

[60] Харт, Д.Б. Красота бесконечного : Эстетика христианской истины. С. 284 и далее; 603 и далее.

[61] Bender, M. The Dawn of the Invisible. The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages : Pseudo-Dionysius the Areopagite – Albert the Great – Thomas Aquinas – Nicholas of Cusa. Münster, 2010. P. 115–160; Sammon, B.Th. The God Who Is Beauty : Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite. Princeton, 2013. P. 95–204.

отличает то, что вопрос красоты рассматривался с учетом догматики и мистики. В частности, оба исследователя отметили, что Псевдо-Дионисий использует красоту как одно из имен Бога[62]. М. Бендер заявила, что красота у Ареопагита описывает Бога в отношении к творению, но не характеризует Его сущность[63]. Б. Саммон высказал мнение, что красота функционирует у Псевдо-Дионисия в различных аспектах: с одной стороны, она может указывать на Бога в Самом Себе как полноту (plenitude), а с другой стороны, может указывать на Него же в Его творческом акте[64]; или, выражаясь другими словами, «красота соответствует и Богу в Самом Себе, и Богу в Его общительном Самораскрытии (communicative self-disclosure)»[65]. Тема красоты у Ареопагита рассматривалась исследователями в контексте учения о мистическом соединении человека с Богом как Красотой[66]. Бог как Красота является предметом любви, влечения всего сущего[67]. С этими выводами перекликаются наблюдения В. В. Бычкова, который также посвятил Псевдо-Дионисию работу. В частности, он отметил, что красота используется Ареопагитом как одно из имен Божиих[68]. Как Красота Бог является «и образцом, и творческой причиной всего сущего, и источником всего прекрасного, гарантом гармоничности мира, но также – и предметом любви, пределом всех стремлений и движений»[69].

Следует отметить работу «Стояние в святом Божием огне» православного священнослужителя из США о. Дж. А. Макгакина, посвященную мистике восточных Отцов[70]. В главе «Божия красота: Византийская богословская эстетика»[71] он предложил посмотреть на мистическую традицию восточной патристики в связи с понятием красоты. Красота была выделена как одна из тем

[62] Bender, M. Op. cit. P. 160; Sammon B.Th. Op. cit. P. 121 ff.
[63] Bender, M. Op. cit. P. 160.
[64] Sammon, B.Th. Op. cit. P. 180–181.
[65] Sammon, B.Th. Op. cit. P. 157.
[66] Bender, M. Op. cit. P. 160; Sammon B.Th. Op. cit. P. 180.
[67] Sammon, B.Th. Op. cit. P. 181.
[68] Бычков, В.В. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита. М. : ИФРАН, 2015. С. 61.
[69] Там же. С. 62.
[70] McGuckin, J.A. Standing in God's Holy Fire : The Spiritual Tradition of Byzantium. New York : Orbis Books, 2001.
[71] Ibid. P. 22–36.

мистического богословия, которую восточная патристика через посредничество Оригена творчески унаследовала от Платона. Примечательно, что, упоминая двух Григориев, Евагрия, Ареопагита и прп. Максима Исповедника, автор, тем не менее, обошел молчанием свт. Василия[72].

Наличие упомянутых работ свидетельствует о том, что, по наблюдениям ряда исследователей, тема красоты представлена в греческой патристике и при этом связана с мистическим богословием. Отсюда логичным видится упомянуть исследования мистического богословия свт. Василия.

3. Работы, посвященные мистическому богословию свт. Василия Великого. К середине прошлого века вышел ряд монографий, описывающих мистическое богословие различных авторов греческой патристики[73]. Начиная с сер. XX в. вышли обзорные труды, посвященные мистическому богословию восточной патристики в целом[74]. Проявили интерес и к мистическому богословию свт. Василия, вызванный его учением о различии между непознаваемой сущностью Бога и познаваемыми Божественными энергиями[75]. В работе «Боговидение» В. Н. Лосский рассмотрел тему мистического Богопознания. В главе о Великих Каппадокийцах несколько страниц он уделил свт. Василию[76]. Исследователь подчеркнул, что учение о различении в Боге сущности и энергий имело

---

[72] Ibid. P. 27.

[73] См., в частности, работы по Оригену (Völker, W. Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik. Tübingen, 1931; Daniélou, J. Origène. Paris, 1948. P. 287–301), свт. Григорию Нисскому (Balthasar, H.U. von. Présence et pensée : Essai sur la philosophie de Grégoire de Nysse. Paris, 1942 [пер. на англ.: Balthasar, H.U. von. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995]; Daniélou, J. Platonisme et théologie mystique : doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris : Aubier, 1944. P. 145 ff.), Псевдо-Дионисий Ареопагит (Lossky, V. La notion des analogies chez Denis le Pseudo-Aréopagite / Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. Vol. 5. Paris. 1930. P. 279–309; Id. La théologie negative dans la doctrine de Denis // Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Vol. 28. Paris, 1939. P. 204–221).

[74] Lossky, V.N. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris : Edition du Cerf, 1944 [рус. пер.: Лосский, В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Его же. Боговидение. М. : АСТ, 2006. С. 111–309]; Id. Vision de Dieu. Paris : Delachaux & Niestlé, 1962 [рус. пер.: Лосский, В.Н. Боговидение. М. : АСТ, 2006. С. 311–453]; Eudokimov, P. La Connaissance de Dieu selon la Tradition orientale, L'enseignement patristique, liturgique et iconographique. Lyons : X. Mappus, 1967; Lot-Borodine, M. La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. Paris : Editions du Cerf, 1970; McGuckin, J.A. Op. cit.

[75] Lot-Borodine, M. La doctrine de la « déification » dans l'Église grecque jusqu'au XI e siècle // Revue de l'histoire des religions. Vol. 105. 1932. P. 14; Lossky, V. La théologie negative dans la doctrine de Denis // Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Vol. 28. Paris, 1939. P. 205–206.

[76] Лосский, В.Н. Боговидение // Его же. Боговидение. М. : АСТ, 2006. С. 372–376.

впоследствии «первостепенное значение в учении о видении Бога»[77] в восточно-христианской богословской мысли. Он отметил: «гносис Климента и Оригена уступит <у свт. Василия> место общению с Богом-Троицей, тому общению, которое не будет уже выражать себя терминами, относящимися исключительно к познанию. Свт. Василий Великий говорит о “задушевной близости с Богом”, о “соединении по любви”. Там, где Климент и Ориген говорили о гносисе или обоживающем созерцании, свт. Василий Великий скажет о Духе Святом… Именно в Духе Святом можем мы созерцать Бога… В Духе Святом мы видим образ Сына, а через Сына – Первообраз – Отца. Всякое видение Бога – троично: в Духе Святом, через Сына, к Отцу»[78]. Рассмотрению учения свт. Василия о различении в Боге сущности и энергий посвятил отдельную статью еп. Василий (Кривошеин)[79]. Католический священник о. Фрэнсис Мерфи в статье по мистическому богословию восточной патристики[80] уделил несколько абзацев свт. Василию. Он подчеркнул: «Для Василия богословие <учение о Святой Троице> и Домостроительство спасения <учение о Боговоплощении> неразделимы. Одно проявляется через другое. Поскольку Воплощение Сына является центральной кульминацией Домостроительства, невозможно познать Троицу вне Боговоплощения. Видение Бога в таком случае есть тринитарное откровение Отца через Сына в Святом Духе посредством образа в личности Воплощенного Сына»[81].

Наряду с темой Божественных энергий др. темой мистического богословия свт. Василия, на которую обращали внимание, является пневматология, т. е. его учение о посредничестве Святого Духа в акте мистического Богопознания. Так, в книге Р. Лаватори «Святой Дух и Его тайна. Опыт и богословие в трактате Василия “О Святом Духе”»[82] был отмечен опытный подтекст богословия Великого

---

[77] Там же. С. 373–374.
[78] Там же. С. 375–376.
[79] Василий (Кривошеин), архиеп. Проблема познаваемости Бога : сущность и энергия у свт. Василия Великого // Его же. Богословские труды. Нижний Новгород, 2011 [впервые опубликован в 1967 г.]. С. 527–535; Михайлов П.Б. Василий Великий. Богословие // ПЭ. Т. 7. С. 155–156.
[80] Murphy, F.X. The Patristic Origins of Orthodox Mysticism // Mystics Quarterly. 10. 1984. P. 59–63.
[81] Ibid. P. 60. Пер. авт.
[82] Lavatori, R. Lo Spirito santo e il suo mistero. Esperenza e teologia nel trattato «Sullo Spirito santo» di Basilio. Citta’ del Vaticano, 1986.

Каппадокийца: оно основано «не только на науке, но и на жизни; богословие, которое также является опытом (esperienza) и соучастием (condivisione) в Божественной тайне» [83]. Автор постулировал: «Для Василия Святой Дух представляется Тем, Кто, оставаясь невыразимым в Своей трансцендентности, проявляет и сообщает Себя через многочисленные действия» [84]. По мнению исследователя, ключом к прочтению трактата «О Святом Духе» является «познавательное измерение (la dimensione conoscitiva) или интеллектуальный свет Его существа и Его действий»[85]. Свои наблюдения исследователь суммировал так: «Озарение и общение, созерцание и жизнь, познание и опыт, – вот основные измерения рефлексии Василия о Святом Духе»[86]. В монографии Т. П. Макконнелла «Просвещение в учении Василия Кесарийского о Святом Духе»[87] были описаны многоразличные функции понятия просвещения (англ. *illumination*) как средства для выражения идеи о непосредственном опыте Бога. Оно используется святителем в учении о Крещении[88], о познании Бога через творение[89] и через Писание[90]. Святитель применяет понятие просвещения как средство для выражения идеи об активности третьей Ипостаси, Святого Духа при познании человеком Бога[91]. В работах К. Кошорке и О. А. Дружининой, посвященных теме Церкви в богословии Великого Каппадокийца, было отмечано, что тема мистического Богопознания у него помещена в экклезиологический контекст: Святой Дух действует в церковной общине как Теле Христовом[92].

[83] Ibid. P. 164. Пер. авт.
[84] Ibid. P. 102. Пер. авт.
[85] Ibid. P. 163. Пер. авт.
[86] Ibid. P. 164. Пер. авт.
[87] McConnell T.P. Illumination in Basil of Caesarea's Doctrine of the Holy Spirit. Minneapolis, 2014.
[88] Ibid. P. 31 ff.
[89] Ibid. P. 71 ff.
[90] Ibid. P. 145 ff.
[91] Ibid. P. 217 ff.
[92] Koschorke, K. Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea. Freiburg, 1991. S. 348; Druzhinina, O.A. The Ecclesiology of St. Basil the Great. A Trinitarian Approach to the Life of the Church. Eugene, OR : Pickwick Publications, 2016. P. 38–39.

В 2004 г. вышло исследование Н. Рассела об обожении в греческой патристике[93]. Автор уделил внимание также и свт. Василию[94], который, по его наблюдениям, опирается на различных предшественников, заимствуя у каждого что-то свое и создавая оригинальный подход к вопросу обожения. (этот принцип святителя при работе с предшественниками можно назвать творческим синтезом.) Подобно Оригену, он «представляет обожение как постепенное одухотворение (spiritualization) человека»; подобно свт. Афанасию Великому, он «доказывает Божество Святого Духа на основании Его власти обоживать»[95]. Интерес представляет вывод исследователя об использовании понятия красоты в контексте мистического учения об обожении: «Василий вообще более платоничен. В этом, как и в своем апофатизме, он похож на Климента <Александрийского>. По мнению Василия, когда люди созерцают Бога, они смотрят на непостижимую красоту. Они просто становятся “подобными” Богу, подражая Его моральному совершенству, причем термин “боги” используется либо в номинальном смысле, либо в отношении эсхатологического состояния человека»[96].

Следует отметить недавние работы отечественных ученых. А. Р. Фокин, рассматривая мистико-аскетическое учение Евагрия, отметил, что применяемая последним трехступенчатая гносеологическая схема «этика – естественное созерцание – богословское ведение» ранее встречалась у свт. Василия[97]. Последняя ступень этой схемы относится к мистическому богословию. Позднее на идеях свт. Василия, относящихся к третьей ступени, более подробно остановилась О. Алиева. Она назвала эту ступень «эпоптикой» – непосредственным созерцанием Бога[98]. Учение свт. Василия о сущности и энергии в Боге упомянул

[93] Russell, N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford : Oxford University Press, 2004.
[94] Ibid. 206–213.
[95] Ibid. 212.
[96] Ibid. 213.
[97] Фокин, А.Р. Евагрий Понтийский – теоретик восточно-христианской мистико-аскетической традиции // Мистицизм : теория и история. М. : ИФРАН, 2008. С. 74. Исследователь здесь ссылается на: Bas. Hom. 12.1.
[98] Alieva, O. Theology as Christian Epopteia in Basil of Caesarea // Journal of Early Christian Studies. 2020. Vol. 28. No. 3. P. 373–394.

прот. Н. Карасев в работе по православной мистике[99]. А. Грюнерт проследила использование святителем зрительной лексики и показала, что он осмысляет непосредственный мистический опыт с привлечением метафоры оптического восприятия[100].

Таким образом, к настоящему моменту различными исследователями было выявлено, что: во-первых, в мысли свт. Василия представлено понятие красоты, которое напрямую связано с его богословием, нравственно-аскетическим учением и мистическим богословием, выполняя там различные функции; во-вторых, понятие красоты представлено в мысли других авторов греческой патристики, у которых оно используется в контексте богословия, Богопознания и мистики; в-третьих, у свт. Василия имеется глубокое мистическое богословие, связанное с учением о Святой Троице, о Божественных энергиях, о Святом Духе и о Церкви, которое оказало влияние на последующую аскетическую традицию.

Цель и задачи исследования. Целью настоящей работы является изучение соотношения понятия красоты с Богом в богословии свт. Василия Великого в широком историко-философском и историко-богословском контексте.

Достижение поставленной цели предполагается посредством решения следующих задач:

1. Выявить философско-богословские истоки учения о красоте у свт. Василия Великого.
2. Провести лингвистический анализ понятия красоты и соответствующих терминов у свт. Василия Великого; выявить семантические связи между ними.
3. Осуществить богословский анализ понятия Божественной красоты у свт. Василия Великого.

---

[99] Карасев, Н.А., прот. Феномен православной мистики : истоки и осмысление в русской богословской мысли XVIII – сер. XX вв. / Диссертация на соискание ученой степени доктора богословия. М., 2020. С. 64–66.

[100] Грюнерт, А. Зрительная лексика в контексте философии познания Василия Великого // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. 3. № 1. С. 121–144; Ее же. Телесное зрение и созерцание в гносеологическом контексте : сравнение «Бесед на псалмы» Оригена и свт. Василия Великого // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1 : Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. № 102. С. 11–28.

4. Определить место и роль учения о Божественной красоте в аскетическом и мистическом богословии свт. Василия Великого.

5. Выявить, в чем заключалось влияние учения свт. Василия Великого о Божественной красоте на последующую греческую патристику.

Объект и предмет исследования. Объектом исследования является богословие свт. Василия Великого в историко-философском и историко-богословском контексте.

Предметом исследования является учение о Божественной красоте в богословии свт. Василия Великого и его различные аспекты.

Научная новизна исследования. Впервые осуществляется комплексный подход к теме красоты у свт. Василия с богословских позиций.

Впервые показывается связь учения свт. Василия о красоте с биографическими данными, его опытное происхождение. Понятие Божественной красоты в сочинениях святителя отражает опыт духовного обращения, пережитый во время обучения в Афинах, а также опыт умного делания, полученный с началом аскетического образа жизни.

Впервые обосновывается, что свт. Василий первым в истории патристики осуществил синтез учения о красоте Бога в предшествовавших античной и патристистической традициях и оказал влияние на формирование учения о красоте в последующей греческой патристике.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Впервые реконструируется учение о красоте и его место в богословии свт. Василия, что дает возможность скорректировать некоторые устоявшиеся теоретические положения. Широко признано, что свт. Василий в своей мысли осуществил мировоззренческий синтез, вобравший достижения античной и патристической мысли предшествовавших эпох; данное исследование демонстрирует, что его учение о красоте стало одним из аспектов этого синтеза. Большинство исследований патристического учения о красоте фокусировались на эстетических феноменах красоты, хотя и отмечали их связь с догматическим богословием; данное

исследование впервые показывает, что в рамках учения свт. Василия и последующей греческой патристики о красоте ключевым является догматическое и мистико-аскетическое понятие Божественной красоты, тогда как прочие понятия красоты являются вспомогательными, вытекают из него. В исследованиях вопроса красоты у свт. Василия это понятие до сих пор рассматривалось как частный вопрос, связанный с искусством; данное исследование впервые выявляет универсальный характер понятия красоты в мысли свт. Василия, которое затрагивает многоразличные области его учения: триадология, учение о Божественных энергиях, христология, пневматология, экклезиология, космология, антропология, протология, эсхатология, ангелология, мистическое Богопознание, аскетика. В литературе по мистическому богословию греческой патристики широко признана выдающаяся роль свт. Григория Нисского, младшего брата святителя, хотя отмечается наличие мистического богословия и у самого свт. Василия; данное исследование впервые показывает, что учение свт. Василия о Божественной красоте оказало решающее влияние на последующую греческую патристику, в том числе на свт. Григория Нисского. В современной православной теоэстетике (П. Евдокимов, Д. Б. Харт, О. Давыдов) неоднократно высказывалась идея о связи эстетических феноменов красоты с Богом, наличие богословского измерения у красоты, однако в силу недостаточного изучения проблемы красоты в греческой патристике имелась неопределенность относительно догматического статуса этой идеи, в частности, оставалось не проясненной связь эстетической красоты с Богом; данное исследование на широком материале показывает наличие догматического и мистико-аскетического учения о Божественной красоте в греческой патристике, что, во-первых, позволяет говорить о легитимности богословской дискуссии о красоте в современной православной теоэстетике с точки зрения Священного Предания Восточной Церкви, а во-вторых, проясняет связь эстетических феноменов прекрасного с Божественной красотой. В традиции православного догматического богословия до сих пор понятие красоты не имело широкого употребления; настоящее исследование, показывая представленность

учения о Божественной красоте в греческой патристике, делает возможным введение категории красоты в обиход догматического богословия.

Результаты исследования могут быть практически использованы в курсах по догматическому богословию (в частности, в разделах, посвященных триадологии, Богопознанию, космологии, ангелологии, антропологии, христологии, пневматологии, экклезиологии, эсхатологии), аскетике, и нравственному богословию, патрологии, эстетике, а также при написании научных работ или пособий по истории догматического или мистического богословия, истории богословия, а также истории эстетики.

Методы, использованные в исследовании. В главах 1, 2 и 5 первичный поиск контекстов, в которых используется тот или иной интересующий термин, осуществлялся с помощтью базы данных TLG. При обработке обнаруженных контекстов использованы лингвистические методы, в частности: метод лингво-семантического анализа (для выявления семантических элементов, которые данный автор регулярно соотносит с понятием красоты); метод идеографического анализа[101] (для выявления объектов универсума, которые данный автор считает наделенными таким свойством, как красота).

В силу того, что категория красоты, вообще говоря, не имеет строгой привязки к конкретным терминам и может выражаться по-разному, написание глав 2–4 предварялась также прочтением русскоязычных переводов исследуемого автора с целью выявить контексты, где идеи автора, связанные с красотой, высказываются им без использования самого понятия красоты.

В главах 1 и 5 использованы историко-философские методы, в частности: сравнительный метод (использование понятия красоты у одного автора сравнивается с тем, как его использовал другой автор); метод типологизации (на основании суммарной информации о том, как понятие красоты используется всеми

[101] Идеографический (идеологический, концептуальный) принцип положен в основу составления тезаурусов. Подробнее см.: Кобозева, И.М. Лингвистическая семантика : Учебник для вузов. М. : УРСС, 2000. С. 127–143. Также в качестве примера применения этого метода можно привести следующие словари: Баранов, О.С. Идеографический словарь русского языка. М. : Издательство Прометей МГПИ им. В.И. Ленина, 1990; Шаталова, Т.И. Англо-русский идеографический словарь. М. : Рус. яз., 1993.

рассмотренными авторами, строится обобщающая модель, вбирающая в себя все рассмотренные случаи; далее при рассмотрении понятия красоты у конкретного автора делается оценка, какие элементы обобщающей модели у него представлены, а какие отсутствуют); метод обобщения (после сопоставления использования понятия красоты отдельными авторами делается вывод об исторической динамике, о возможных влияниях одного автора на другого).

В главах 1, 3 и 4 использованы философские методы, в частности: аналитический метод (при рассмотрении конкретного случая использования данным автором понятия красоты уточняется, с какими элементами его мировоззрения связано понятие, к какой области его мировоззрения относится), сравнительный метод (сопоставляются отдельные случаи употребления понятия красоты у одного и того же автора; сопоставляются случаи, когда различные авторы используют понятие красоты в одном и том же или схожем мировоззренческом контексте), метод синтеза (после рассмотрения использования понятия красоты у одного и того же автора в различных областях его мировоззрения делается вывод о том, в каких областях его мировоззрения понятие красоты представлено, а в каких нет), метод обобщения (за счет сопоставления отдельных случаев, когда данный автор использует понятие красоты, формируется модель его мировоззрения как когерентного целого и оценивается степень того, насколько понятие красоты является универсальным для него).

В главах 1, 2, 3 и 5 использован метод частотного анализаа, позволяющий за счет анализа частотности использования тех или иных языковых форм оценить, являются ли они регулярными философскими или богословскими средствами, с помощью которых данный автор выражает значимые для него области мировоззрения, или же они не несут философского или богословского смысла, а являются только риторическими средствами.

Источниковая база исследования. Все источники, на которые опирается исследование, можно разделить на основные и дополнительные.

Ключевыми источниками являются издания, которые позволяют рассмотреть непосредственно предмет исследования. К ним относятся сочинения свт. Василия на греческом языке. Их, в свою очередь, можно разбить на две группы. К первой следует отнести сочинения, изданные критически. В XX–XXI вв. были осуществлены переиздания значительной части его текстов. Речь идет, в частности, об изданных в рамках двуязычной (греч. – франц.) серии Sources Chrétiennes трактатах «О Святом Духе», «Против Евномия» и «О крещении», а также о двух беседах о сотворении человека (10-й и 11-й «Беседах на Шестоднев»). «Беседы на Шестоднев» (с 1-й по 9-ю) приводятся по критическому изданию Э. Аманда де Мендьеты и С. И. Рудберга. Письма даются по трехтомнику И. Куртонна 1957–1966 гг. В упомянутых изданиях указываются терминологические разночтения, которые зафиксированы в рукописной традиции, что позволяет делать надежные выводы при реконструкции учения святителя о красоте. Ко второй группе следует отнести те сочинения свт. Василия, которые до сих пор не были изданы критически. Все они цитируются по серии Patrologia Graeca Ж.–П. Миня. Это относится к таким сочинениям, как: «Нравственные беседы», «Беседы на псалмы», а также «Правила, пространно изложенные» и «Правила, кратко изложенные», образующие так называемый «Аскетикон». Издание Ж.–П. Миня опиралось на рукописи, качество которых до сих пор не получило общепринятой оценки. При анализе этих текстов приходится всякий раз учитывать вероятность того, что те или иные слова, словосочетания или даже фрагменты могли дойти до нашей эпохи с позднейшими искажениями и правками. Вместе с тем, отсутствие критических изданий для этих сочинений отчасти компенсируется двумя обстоятельствами. Во-первых, благодаря высокому авторитету свт. Василия уже в древности были известны переводы данных сочинений, по которым можно проследить присутствие важных для настоящего исследования фрагментов, содержащих понятие красоты. Во-вторых, использование свт. Василием понятия красоты в сочинениях, изданных без критического аппарата, полностью согласуется с той картиной, которая реконструируется на основе анализа критически изданных сочинений. Эти два

обстоятельства позволяют предполагать с высокой долей вероятности, что отсутствие критических изданий для некоторых сочинений автора не вносит погрешности в выводы настоящего исследования.

К дополнительным источникам относятся: тексты Священного Писания, труды античных философов и авторов ранней патристики, написанные до свт. Василия, некоторые из которых могли оказать влияние на его взгляды; труды авторов греческой патристики, на которых мог оказать влияние Великий Каппадокиец; труды церковных историков.

Священное Писание. Танах (еврейский Ветхий Завет) цитируется по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia, в котором представлен Ленинградский кодекс XI в. Греческий Ветхий Завет (Септуагинта) цитируется по изданию А. Ральфса.

Античные философы даются по общепризнанным изданиям различных лет. Так, труды Платона цитируются по изданию Дж. Бернета. Труды Аристотеля: «Метафизика» – по изданию Г. Боница (1848 г.); первая и вторая Аналитики, «Политика», «Топика», «Физика», «О сне и бодрствовании» – по изданиям В. Д. Росса, «Евдемова этика» – по изданию Р. Р. Вальцера (1991 г.), «Большая этика» – по Кэмбриджскому изданию под общей редакцией Г. К. Армстронга (1935 г.), «Никомахова этика» – по изданию И. Байуотера (репринт 1962 г.); «Протрептик» – по изданию И. Дюринга (1961 г.); «Реторика» – по изданию Р. Касселя (1976 г.). Фрагменты из Хрисиппа цитируются по изданию «Stoicorum Veterum Fragmenta» под редакцией Г. фон Арнима. Труды Филона Александрийского даются по изданию начала прошлого века под редакцией Л. Кона и П. Вэндланда. Сочинения Плутарха приводятся, в основном, по Лейпцигской серии (издательство Teubner), но некоторые цитируются по Гарвардской серии. «Введение к диалогам Платона» Альбина приводится по изданию платоновских диалогов под редакцией К. Ф. Херманна (1853 г.). Учебник Алкиноя дается по Парижскому изданию (1945 г.) под редакцией П. Луи. Учебник Апулея приводится по изданию под редакцией Кл. Морескини (1991 г.).

«Эннеады» Плотина цитируются по Гарвардскому двуязычному (англо-греческому) изданию под редакцией А. Х. Армстронга.

Ранняя патристика до свт. Василия. Тексты ранней патристики до свт. Василия приводятся в большинстве случаев по критическим изданиям. В основном диссертант опирается на две серии: Sources Chrétiennes и Griechishen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Но некоторые памятники даются по изданиям, не входящим в указанные серии. В частности, «Дидахе» приводится по Парижскому изданию под редакцией Ж. П. Одэ (1958 г.). «Диалог с Трифоном Иудеем» св. Иустина дается по Фрибурскому изданию под редакцией Ф Бобишона (2003 г.). Афинагор Афинский цитируется по Оксфордскому изданию под редакцией В. Р. Шёделя (1972 г.). Татиан дается по изданию под редакцией М. Марковича в рамках серии «Patristische Texte und Studien» издательства «De Gruyter» (1995 г.). Тертуллиан дается по изданию в рамках серии Corpus Christianorum. Series Latina бельгийского издательства Brepols из г. Тюрнхаут. Важный отрывок из св. Мефодия Олимпийского, до сих пор не получивший критического издания, приводится по 18-му тому Patrologia Graeca.

Греческая патристика после свт. Василия. Сочинения последующих греческих Отцов, учтенные в рамках исследования, по большей части изданы критически. В частности, беседы свт. Григория Назианзина даются по изданиям в рамках серии Sources Chrétiennes; поэма «De vita sua» – по изданию под редакцией К. Юнгка (1974 г.). Сочинения свт. Григория Нисского приводятся по авторитетной серии Gregorii Nysseni opera, начатой В. Йегером. Макарьевский корпус дается по двуязычному (греческий – русский) изданию под редакцией А. Г. Дунаева и иеромонаха Винсена Дюпре (2015 г.). Ареопагитский корпус дается по двум томам в рамках серии Patristische Texte und Studien берлинского издательства «De Gruyter», один – под редакцией Б. Р. Зухлы (1990 г.), второй – под редакцией Г. Хайля и А. М. Риттера (2012 г.). Труды прп. Максима Исповедника цитируются по следующим изданиям: «Амбигвы к Фалассию» (К. Лага и К. Стиль), «Мистагогия» (К. Будиньон) и «Вопросы и затруднения» (Ж. А. Деклерк) – по

томам в рамках серии Corpus Christianorum. Series Graeca (тома № 7, 10, 22, 69); «Амбигвы к Иоанну» – по тому под редакцией Н. Констаса в рамках гарвардской серии Dumbarton Oaks Medieval Library (2014 г.); «Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия» даются по изданию К. Хайда и А. Вольбольда в рамках серии Fontes Christiani (2017 г.). Труды прп. Иоанна Дамаскина приводятся по собранию сочинений под редакцией П. Б. Коттера. «Гимны» прп. Симеона Нового Богослова цитируются по изданию А. Камбюлиса (1976 г.). Труды свт. Григория Паламы приводятся по фессалоникийскому собранию сочинений под общей редакцией П. К. Христу. Некоторые сочинения авторов греческой патристики цитируются по Patrologia Graeca. В частности: поэтические сочинения свт. Григория Назианзина (кроме «De vita sua») – по 37-му тому; письма прп. Максима Исповедника – по 91-му тому.

Положения, выносимые на защиту:

1. Учение свт. Василия о Божественной красоте (*κάλλος*) опирается на античную философию, Священное Писание и предшествовавшую патристику.
2. Учение свт. Василия о красоте (*κάλλος*) является, с одной стороны, синтезом представлений о красоте ранней патристики и античной философии, а с другой стороны, имеет опытное происхождение, вытекает из его личного духовного опыта.
3. Понятие Божественной красоты (*κάλλος*) в догматическом учении понимается свт. Василием как свойство Божественной природы, в одинаковой степени присущее Отцу, Сыну и Святому Духу, и отождествляется с Божественной энергией.
4. Понятие Божественной красоты (*κάλλος*) используется свт. Василием, с одной стороны, для характеристики совершенного христианина, а с другой, для описания непосредственного духовного (мистического) опыта, переживаемого подвижником.
5. Учение свт. Василия о красоте (*κάλλος*) имеет универсально-мировоззренческий характер и вбирает в себя множество аспектов: триадология, учение о Божественных энергиях, христология, пневматология, экклезиология,

космология, антропология, протология, эсхатология, ангелология, мистическое Богопознание, аскетика.

6. Учение свт. Василия о Божественной красоте (*κάλλος*) оказало влияние (непосредственное либо опосредованное свт. Григорием Нисским) на литературно-богословскую традицию греческой патристики.

Степень достоверности и апробация результатов исследования.

Важным замечанием методологического характера является подход, реализуемый при поиске и анализе терминов, связанных с семантическим полем красоты. Главным образом, внимание обращалось на различные формы прилагательного *καλός*, а также на существительное *τὸ κάλλος*. Там и здесь приходилось также обращаться к различным синонимам (таким как *ὡραιότης*, *εὐπρέπεια*, *μεγαλοπρέπεια*, *δόξα*, *φῶς* и др.), однако автор не имел физической возможности исчерпывающе обозреть употребление каждого из них в традиции. Это связано с тем, что так называемая эстетическая терминология, т. е. те или иные понятия, несущие семантику красоты, чрезвычайно распространены в патристике. Несмотря на наличие в греческом языке основных терминов для обозначения красоты – *τὸ κάλλος* и *τὸ καλόν*, это понятие может обозначаться и другими терминами. Вместе с тем, учет их всех означал бы многократное увеличение и без того весьма обширного по объему исследования. Таким образом, выводы исследования вполне достоверны, насколько они касаются терминов *καλός*, *τὸ καλόν* и *τὸ κάλλος*, однако все прочие термины учитывались лишь частично по мере раскрытия темы. Вместе с тем, если говорить о догматическом и мистическом использовании понятия красоты в греческой патристике, то указанные основные термины хотя, вероятно, не раскрывают решительно всех аспектов, но во всяком случае позволяют выявить многие из них. Кроме того, выбор именно этих терминов был продиктован тем, что у находящегося в фокусе исследования свт. Василия именно термин *τὸ κάλλος* является ключевым средством для обозначения понятия Божественной красоты – главного понятия для раскрытия темы исследования. Таким образом, сосредоточенность автора (при анализе греческих источников) на

указанных терминах в данном случае не влияет на достоверность выводов обобщающего характера.

Достоверность результатов подтверждается апробацией материала на научно-богословских конференциях; некоторые из этих докладов опубликованы в сборниках [102]. Результаты исследования частично отражены в публикациях в рецензируемых научных изданиях.

I. Публикации в рецензируемых научных изданиях, рекомендуемых ВАК, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата теологии:

1. Овчаренко, А., диак. Использование понятия красоты при описании мистического опыта в греческой патристике // Сретенское слово. – 2024. – № 2(10). – С. 44–78.

2. Овчаренко, А., диак. Апофатическое понятие Божественной красоты у свт. Василия Великого и в последующей греческой патристике // Христианское чтение. – 2024. – № 3. – С. 54–67.

3. Овчаренко, А. В., диак. Концепт божественной красоты в произведениях свт. Василия Великого : семантическая функция и происхождение // Вестник ПСТГУ. Серия I : Богословие. Философия. Религиоведение. – 2023. – Вып. 105. – С. 26–45.

4. Овчаренко, А. В., диак. Божественная красота в творениях свт. Василия Великого в связи с его учением о богопознании // Христианское чтение. – 2022. – № 2. – С. 14–24.

5. Овчаренко, А. В., диак. Красота после эстетики : Становление новой богословской категории / диак. А. В. Овчаренко // Вестник ПСТГУ. Серия I : Богословие. Философия. Религиоведение. – 2018. – Вып. 75. – С. 48–64.

---

[102] Овчаренко, А.В. Эсхатологическое прочтение Пс 114. 7–9 свт. Василием Великим : метафора оптического восприятия божественной красоты // XXXII Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета : Материалы. М. : Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 13–16; Овчаренко, А., диак. Свт. Василий и вопрос красоты // Государство, Церковь, право : конституционно-правовые и богословские проблемы : Материалы XIII Международной научной конференции, посвященной 250-летию воссоединения Белоруссии и России, Москва, 28 апреля 2022 г. Под ред. С.Н. Бабурина и А.М. Осавелюка. М. : Книжный мир, 2022. С. 62–72.

II. Публикации в прочих рецензируемых изданиях, индексируемых в базах Scopus или РИНЦ:

6. Овчаренко, А. В., диак. Субъект созерцания Божественной красоты в произведениях святителя Василия Великого / диакон А. Овчаренко // Христианство на Ближнем Востоке. – 2023. – Т. 7. № 1. – С. 282–320. (Статья проиндексирована в международной базе данных Scopus)

7. Овчаренко, А. В., диак. Красота человеческой души как концепция античной философии / диакон А. Овчаренко // Сретенское слово. – 2022. – № 3. – С. 30–45.

Краткое описание структуры диссертационной работы. Работа состоит из введения, пяти глав, заключения, списка сокращений, списка литературы и шести приложений.

ГЛАВА 1. ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ: ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О КРАСОТЕ (ПРЕКРАСНОМ) И ЕЕ СООТНОШЕНИИ С БОГОМ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И ГРЕЧЕСКОЙ ПАТРИСТИКЕ ДО СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

1.1. Разработка Платоном категории красоты как универсального философского средства

1.1.1. Постановка Платоном проблемы красоты

Античная философская мысль никогда не была автономным феноменом, но развивалась как одна из сторон греческого гения, неотделимая от прочих аспектов. Она никогда не была только рафинированной философской спекуляцией: в ней неявно присутствует и историческая эпоха, и общественный уклад, и религиозные убеждения развивавших ее авторов. Однако при всей разносторонности античной философии одним из магистральных ее направлений, начиная с Сократа, становится определение сущностей[103]. Поиск ответа на вопрос *τί ἐστι*[104] («что это такое?») один из важнейших ее рычагов[105].

Впервые в античной философской литературе, дошедшей до наших дней, этот вопрос по отношению к прекрасному формулируется в творчестве Платона (427–347 до Р.Х.). Его ставит платоновский Сократ в диалоге «Гиппий больший», относимый к числу сократических, т. е. написанных Платоном в ранний период его творчества[106]. Сократ беседует с прославленным софистом Гиппием. В ходе

[103] Aristot. Metaphysica, A 6, 987b1–3.
[104] Aristot. Analytica priora et posteriora, 43b7.
[105] Васильева, Т.В. Афинская школа философии // Ее же. Поэтика античной философии. М. : Академический проект ; Трикста, 2008. С. 81.
[106] Так считает А. Ф. Лосев на основе содержательных признаков этого диалога, см. его комментарий в: Платон. Платон. Собр. соч. : В 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1990. С. 774. К числу ранних этот диалог относят также на основе стилометрического анализа, см.: Brandwood, L. Stylometry and chronology // The Cambridge Companion to Plato / R. Kraut (ed.). Cambridge, 1992. P. 112.

разговора он задает ему ключевой вопрос: «что же это такое – само прекрасное»[107]. Свою просьбу Сократ объясняет тем, что «некий человек» («τις») поставил его в трудное положение («εἰς ἀπορίαν»), задав ему подобный вопрос: «Откуда тебе знать, Сократ, – сказал он, – что́ именно прекрасно и что́ безобразно? Давай-ка посмотрим, можешь ли ты сказать, что́ такое прекрасное?»[108]. Попытки ответить на этот вопрос образуют композиционную структуру и содержательную основу диалога: сперва Гиппий предлагает свои решения, а Сократ одно за другим их критически отвергает, ссылаясь на того самого «некоего человека», в котором угадывается сам Сократ; затем учитель Платона предлагает несколько решений как бы от себя, хотя и их он одно за другим отбрасывает как несостоятельные.

Попытки Гиппия выглядят наивными, особенно первая из них: «Знай твердо, Сократ, если уж надо говорить правду: прекрасное – это прекрасная девушка»[109]. Сократ легко показывает несостоятельность такого решения проблемы. Второй ответ Гиппия – отождествление прекрасного с золотом. Логика его такова: «ведь все мы знаем, что если к чему присоединится золото, то даже то, что раньше казалось безобразным, украшенное золотом, представляется прекрасным» [110] . Сократ своей критикой разбивает и второй ответ. Тогда Гиппий предлагает третье решение, которое, думается, апеллирует не столько к отвлеченному философскому теоретизированию, сколько к области человеческих ценностей: «Итак, я утверждаю, что всегда и везде прекраснее всего для каждого мужа быть богатым, здоровым, пользоваться почетом у эллинов, а достигнув старости и устроив своим родителям, когда они умрут, прекрасные похороны, быть прекрасно и пышно погребенным своими детьми»[111]. Этим ответом Сократ также не удовлетворяется.

Далее инициативу в формулировке дефиниций перехватывает Сократ. Предлагаемые им решения проблемы прекрасного отличаются высокой степенью

---

[107] По-гречески: «αὐτὸ τὸ καλὸν ὅτι ἐστί» (Plat. Hippias major (dub.), 286D). Здесь и далее рус. пер. Платона по изданию: Платон. Собрание сочинений в четырех томах / Под ред. А.Ф. Лосева и др. Т. 1–4. М. : Институт философии, Мысль, 1990–1994.
[108] По-гречески: «τί ἐστι τὸ καλόν» (Ibidem).
[109] Ibid. 287 E.
[110] Ibid. 289 E.
[111] Ibid. 291 D–E.

отвлеченности, к которой неспособен Гиппий. Сначала он предлагает отождествить прекрасное с *подходящим* (*τὸ πρέπον*) [112], затем с *пригодным* (*χρήσιμον*)[113]. Оба решения не удовлетворяют собеседников.

Третье решение – соотнести прекрасное с понятием блага (*τὸ ἀγαθόν*) – Сократ выражает в ходе дальнейшей беседы в нескольких формах: «прекрасное есть и пригодное (τὸ χρήσιμον), и способное сделать нечто для блага (τὸ δυνατὸν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν τι ποιῆσαι)»[114], «прекрасное есть причина блага»[115], «прекрасное выступает как бы в образе отца блага»[116]. Однако и такой вариант не устраивает собеседников, поскольку оба не готовы принять, что, раз уж прекрасное – причина блага, оно не есть благо[117]. В диалоге далее нигде не дается более подробного объяснения, почему, собственно, третье решение отвергается. Вероятно, это связано с тем, что прекрасное для древних греков не выделялось в автономную область и было неотделимо от нравственности, а следовательно, не могло не быть и одним из благ[118].

Наконец, Сократ предлагает четвертое решение проблемы прекрасного: «прекрасное – это приятное для слуха и зрения (τὸ δι’ ἀκοῆς τε καὶ δι’ ὄψεως ἡδύ)»[119]. Сократ, точнее, упомянутый им ранее «знакомый» обнаруживает и в этом определении логический изъян: «Почему же, Гиппий и Сократ, вы выделили из приятного приятное, получаемое тем путем, который вы называете прекрасным, между тем как приятное, связанное со всеми прочими ощущениями – от пищи, питья, любовных утех и так далее, – вы не называете прекрасным? Или это все неприятно, и вы утверждаете, что в этом вообще нет удовольствия? Ни в чем ином, кроме зрения и слуха?» [120]. Дальнейшее развертывание этого контраргумента

---

[112] Ibid. 293 E.
[113] Ibid. 295 C.
[114] Ibid. 296 D.
[115] Ibid. 297 A.
[116] Ibid. 297 C.
[117] Ibid. 297 C–D.
[118] Об учении Платона о благах см.: Шохин, В.К. Агатология : Современность и классика. М. : «Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 174–182.
[119] Plat. Hippias major (dub.), 298 A.
[120] Ibid. 298 D–E.

приводит Сократа к логическому противоречию, которое побуждает его отказаться и от четвертого решения[121].

Финал диалога обескураживает. Посвященный, казалось бы, решению проблемы прекрасного, он лишь последовательно отбрасывает все рассматриваемые варианты как несостоятельные, несмотря на то что некоторые из них отличаются философской глубиной. В последней своей реплике Гиппий так характеризует проведенную дискуссию: «Какая-то шелуха и обрывки речей… разорванные на мелкие части»[122], считая состоявшийся философский разговор о прекрасном «пустословием и болтовней»[123]. В заключительной тираде диалога Сократ не пытается оправдываться. Более того, снова ссылаясь на своего внутреннего критика, свое alter ego, признается, по сути, в собственной неспособности решить поставленную проблему прекрасного: «Как же ты будешь знать, – говорит он, – с прекрасной речью выступает кто-нибудь или нет, и так же в любом другом деле, раз ты не знаешь самогó прекрасного (τὸ καλόν). И если ты таков, неужели ты думаешь, что тебе лучше жить, чем быть мертвым»[124].

Первая в истории западной мысли текстуально зафиксированная постановка проблемы прекрасного не приводит к ее разрешению. Заключительные слова Сократа не столько поощряют к дальнейшим интеллектуальным поискам, сколько предостерегают: «Кажется мне, я узнал, чтó значит пословица: “прекрасное – трудно (χαλεπὰ τὰ καλά)”»[125]. Диалог, начавшийся с апории, приводит к еще большей апории. Хотя Платон не заявляет этого прямо, сама композиция диалога подводит к мысли о том, что, по мнению автора, прекрасное является предметом,

---

[121] Третье и четвертое решения, предложенные Сократом, перекликаются с еще одним местом из сочинений Платона, где угадываются результаты специального рассмотрения проблемы прекрасного. Если третье решение ассоциирует прекрасное с благом, а четвертое – с приятным, то в диалоге «Горгий» – с тем и другим вместе. В ходе дискуссии Сократ обращается к одному из собеседников, которого зовут Пол: «В законах и нравах прекрасное (τὰ καλά) обнаруживается иным каким-либо способом или тем же самым – через полезное (ὠφέλημα), либо приятное (ἡδέα), либо то и другое вместе?» (Plat. Gorgias, 474 E.). Пол с ним соглашается: «Вот теперь ты даешь прекрасное определение, Сократ, определяя прекрасное (τὸ καλόν) через удовольствие (ἡδονῇ) и добро (ἀγαθῷ)» (Ibid. 475 A).
[122] Plat. Hippias major (dub.), 304B.
[123] Ibidem.
[124] Ibid. 304 D–E.
[125] Ibid. 304 E.

который сложно осмыслить посредством дефиниций, ибо он выше рационального дискурса[126].

Может сложиться неверное впечатление, будто Платон устами Сократа признается в собственной беспомощности, что перед читателем обычная осечка человека, который покусился на слишком многое и был посрамлен. Но такой вывод не выдерживает никакой критики. Платон, который в «Гиппии Большем» заканчивает свой разговор о прекрасном недоумением, – тот же самый Платон в других сочинениях использует понятие красоты столь продуманно, что у читателя невольно складывается впечатление, что все-таки он кое-что в этом смыслит.

1.1.2. Разработка Платоном категории красоты

Прилагательное *καλός* и его субстантивированная форма *τὸ καλόν* уже до Платона имели широкий спектр значений, включая в том числе нравственно прекрасное, красоту поступков и слов[127]. Поэтому было бы неверно считать, что Платон изобрел категорию красоты. Однако он ее философски проработал.

Платон употребляет понятие красоты по меньшей мере в 89 различных фрагментах[128], разбросанных по 18 сочинениям разных лет[129]. В некоторых случаях термин используется единожды, но во многих местах автор привлекает его по

---

[126] См. рассуждения на этот счет в работе: Sammon B.Th. Op. cit. P. 21–22.
[127] GEL. P. 870.
[128] Plat. Charmides, 153 D – 154 A; 154 C; 157 E; 169 E; Id. Critias, 111 A; 112 E; 115 D; 117 B; 118 B; Id. Crito, 48 A; 49 A; Id. Epinomis (dub.), 987 A; Id. Euthydemus, 281 A; 300 E – 301 A; Id. Gorgias, 465 B; 474 D–E; 476 E – 477 A; 478 B; 480 B–D; 497 E; 509 B; Id. Hippias major (dub.), 289 B; 292 D–E; 297 A–B; Id. Leges, 625 C; 631 C; 649 D; 661 A–B; 669 A; 727 D; 734 D; 789 D; 795 E; 810 B; 964 B; Id. Menexenus, 246 E; Id. Meno, 72 B; 77 B; 87 E; Id. Parmenides, 130 E – 131 A; 134 B – 135 A; Id. Phaedo, 65 D; 75 C–D; 76 D–E; 99 A; 100 B–E; 110 A; 113 D; Id. Phaedrus, 238 C; 246 A–E; 249 D – 252 A; 254 B; 255 C; 279 B; Id. Philebus, 26 B; 29 C; 51 B–D; 64 E – 65 A; 65 E; Id. Protagoras, 349 E; 358 B; 359 E; Id. Respublica, 381 B–C; 444 E; 476 B–D; 479 A; 491 C; 509 A–B; 588 A; 591 B; 601 D; 602 A; 615 A; 618 A–C; Id. Symposium, 196 A–B; 197 A–B; 198 B; 201 A–C; 202 D; 204 B–C; 204 D – 205 A; 210 A – 212 A; 218 E; Id. Timaeus, 29 A; 30 A–B; 30 D; 53 C – 54 A; 92 C.
[129] Plat. Charmides; Id. Critias; Id. Crito; Id. Epinomis (dub.); Id. Euthydemus; Id. Gorgias; Id. Hippias major (dub.); Id. Leges; Id. Menexenus; Id. Meno; Id. Parmenides; Id. Phaedo; Id. Phaedrus; Id. Philebus; Id. Protagoras; Id. Respublica; Id. Symposium; Id. Timaeus.

нескольку раз. В данной выборке представлены только случаи, где Платон вкладывает в термин достаточно внятное философское значение[130].

Представляется возможным провести идеографическую каталогизацию категории красоты у Платона. Эта работа требует тщательной реконструкции, поскольку по большей части автор использует там и здесь различные понятия красоты. Но в одном месте можно найти сводку практически всех понятий красоты. Это место – фрагмент из «Пира»[131] (1.1). Представляется целесообразным начать рассмотрение категории красоты именно с него.

Композиционно диалог представляет собой шесть торжественных речей в честь бога Эрота (*ἔρως*), высказанных за дружеским застольем, которые обрамляются введением и не лишенным комизма окончанием, куда вставляется также седьмая речь, – внезапно ворвавшийся пьяный Алкивиад произносит панегирик Сократу. Наибольший интерес вызывает шестая речь, вложенная в уста Сократа. Тот, в свою очередь, говорит ее как бы не от себя; она – пересказ его разговора с некоей пророчицей Диотимой, который он имел в молодости. Как следует из повествования, Диотима открыла молодому Сократу глаза, и с тех пор он придерживается ее взгляда. Для настоящего исследования важно, что смысловым ядром того, что поведала Диотима Сократу, является не только Благо[132], но также и «Божественное прекрасное» (*τὸ θεῖον καλὸν*)[133], то есть идея Прекрасного, Прекрасное само по себе. Однако если в «Федре» это же самое понятие было помещено в протологию, в доисторическое прошлое, то здесь оно

---

[130] В рамках настоящего краткого обзора полноценное описание категории красоты в текстах великого философа не представляется возможным. База данных TLG показывает следующую впечатляющую статистику: в корпусе платоновских сочинений (включая dubia) существительное *κάλλος* используется 95 раз; прилагательное *καλός* (*-ή*, *-όν*), в том числе субстантивированная форма *τὸ καλόν* – 1499 раз. Для описания и обобщения всех этих случаев необходимо специальное исследование. Тем не менее, если ограничиться тем, как Платон употребляет термин *κάλλος*, с добавлением некоторых важных мест, где он использует прилагательное *καλός* и существительное *τὸ καλόν*, то, думается, можно получить представление о составе категории красоты, пусть такое описание и не будет исчерпывающим. А. Ф. Лосев предпринимал филологический анализ понятия красоты (Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М. : АСТ, 2000. С. 334–340). Но результаты этой работы не годятся для целей настоящего исследования в силу иной мировоззренческой парадигмы, в которой осуществлял свой анализ советский ученый. Настоящее исследование посвящено богословским проблемам, а не вопросам эстетики.

[131] Д. Хайланд охарактеризовал его как одно из тех произведений Платона, где красота выступает одной из фокальных тем: Hyland, D.A. Plato and the Question of Beauty. Bloomington : Indiana University Press, 2008. P. 2.

[132] Plat. Symposium, 204 E – 206 A.

[133] Ibid. 211 E.

отнесено в неопределенное будущее. Понятие красоты связывается с тем опытом, который душа испытывает в самом конце своего восхождения к миру идей. Ее путь к созерцанию Божественного представляется как восхождение по ступеням красоты, начиная с чувственно воспринимаемых феноменов и заканчивая «Прекрасным самим по себе».

Поскольку этот фрагмент еще потребуется ниже, представляется неоходимым привести его здесь целиком, несмотря на его обширность.

(1.1)	<210 A> Во все эти таинства любви можно, пожалуй, посвятить и тебя, Сократ. Что же касается тех высших и сокровеннейших, ради которых первые, если разобраться, и существуют на свете, то я не знаю, способен ли ты проникнуть в них. Сказать о них я, однако, скажу, – продолжала она, – за мной дело не станет. Так попытайся же следовать за мной, насколько сможешь. Кто хочет избрать верный путь ко всему этому, должен начать с устремления к прекрасным телам (ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα) в молодости. Если ему укажут верную дорогу, он полюбит сначала одно какое-то тело и родит в нем прекрасные мысли (λόγους καλούς), а потом поймет, что <B> красота одного тела родственна красоте любого другого (τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὁτῳοῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι) и что если стремиться к идее прекрасного (τὸ ἐπ’ εἴδει καλόν), то нелепо думать, будто красота у всех тел (τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος) не одна и та же. Поняв это, он станет любить все прекрасные тела (πάντων τῶν καλῶν σωμάτων), а к тому одному охладеет, ибо сочтет такую чрезмерную любовь ничтожной и мелкой. После этого он начнет ценить красоту души (τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος) выше, чем красоту тела (τοῦ ἐν τῷ σώματι), и, если ему попадется человек хорошей души, но не такой уж цветущий (κἂν σμικρὸν ἄνθος ἔχῃ), <C> он будет вполне доволен, полюбит его и станет заботиться о нем, стараясь родить такие суждения, которые делают юношей лучше, благодаря чему невольно постигнет красоту нравов и обычаев (τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν) и, увидев, что все это прекрасное родственно между собою (πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συγγενές ἐστιν), будет считать красоту тела (τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν) чем-то ничтожным. От нравов он должен перейти к наукам, чтобы увидеть красоту наук (ἐπιστημῶν κάλλος) и, стремясь <D> к красоте уже во всем ее многообразии (βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλὸν), не быть больше ничтожным и жалким рабом чьей-либо привлекательности, плененным красотой одного какого-то мальчишки (παιδαρίου κάλλος), человека (ἀνθρώπου τινὸς) или характера (ἐπιτηδεύματος ἑνός), а повернуть к открытому морю красоты (ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος… τοῦ καλοῦ) и, созерцая его в неуклонном стремлении к мудрости, обильно рождать великолепные речи и мысли (καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς), пока наконец, набравшись тут сил и усовершенствовавшись (αὐξηθεὶς), он не узрит того единственного знания (κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην), которое касается прекрасного, и вот какого прекрасного (ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε)… <E> Теперь, – сказала Диотима, – постарайся слушать меня как можно внимательнее. Кто, наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное (θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά), тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе (κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν), то самое, Сократ, ради чего и были предприняты все предшествующие труды, – нечто, во-первых, <211 A> вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное (οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ’ αἰσχρόν), не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное (τὸ καλόν), а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное (τὸ καλὸν) это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то

	животное, Земля, небо или еще что-нибудь, <B> а само по себе, всегда в самом себе единообразное (αὐτὸ καθ’ αὑτὸ μεθ’ αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν); все же другие разновидности прекрасного причастны к нему (τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα) таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает. И тот, кто благодаря правильной любви к юношам поднялся над отдельными разновидностями прекрасного (τῶνδε) и начал постигать само прекрасное (ἐκεῖνο τὸ καλὸν), тот, пожалуй, почти у цели. <C> Вот каким путем нужно идти в любви – самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного (ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν), надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного (ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ) вверх – от одного прекрасного тела к двум (ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο), от двух – ко всем (ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα), а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам (ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα), а от прекрасных нравов к прекрасным учениям (ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα), пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном (ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα), и не познаешь наконец, что же это – прекрасное (ὃ ἔστι καλόν). <D> И в созерцании прекрасного самого по себе (αὐτὸ τὸ καλόν), дорогой Сократ, – продолжала мантинеянка, – только и может жить человек, его увидевший. Ведь, увидев его, ты не сравнишь его ни со златотканой одеждой, ни с красивыми мальчиками и юношами (τοὺς καλοὺς παῖδάς τε καὶ νεανίσκους), при виде которых ты теперь приходишь в восторг, и, как многие другие, кто любуется своими возлюбленными и не отходит от них, согласился бы, если бы это было хоть сколько-нибудь возможно, не есть и не пить, а только непрестанно глядеть на них и быть с ними. Так что же было бы, – спросила она, – если бы кому-нибудь довелось увидеть (ἰδεῖν) <E> прекрасное само по себе (αὐτὸ τὸ καλὸν) прозрачным, чистым, беспримесным, не обремененным человеческой плотью, красками и всяким другим бренным вздором, если бы это божественное прекрасное (αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν) можно было увидеть (κατιδεῖν) во всем его единообразии? Неужели ты думаешь, – сказала она, – что <212 A> человек, устремивший к нему взор (ἐκεῖσε βλέποντος ἀνθρώπου), подобающим образом его созерцающий (ἐκεῖνο ᾧ δεῖ θεωμένου) и с ним неразлучный (συνόντος αὐτῷ), может жить жалкой жизнью? Неужели ты не понимаешь, что, лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать (ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν), он сумеет родить не призраки добродетели, а добродетель истинную (ἀρετὴν ἀληθῆ), потому что постигает он истину, а не призрак? А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он[134].

В этом обширном фрагменте автор многократно и на разный лад использует понятие красоты. Можно, обратившись к его семантическому анализу, убедиться в любопытной особенности. С одной стороны, автор использует различные понятия красоты, которые ни в коем случае не следует смешивать или отождествлять. Но с другой стороны, он помещает их все в такого рода философский нарратив, что читателю становится очевидной их связанность и комплементарность, когда одно понятие красоты дополняет другие. Фактически автор использует множество

[134] Plat. Symposium, 210 A – 212 A. Пер. с греч. С. К. Апта.

различных понятий красоты, которые вместе с тем представлены как нечто единое – как категория красоты.

Состав категории красоты в (1.1) может быть представлен в следующем виде:

– красота человеческого тела[135];

– красота души[136], а также тех феноменов, в которых она выражается, в том числе: прекрасные слова (или мысли)[137], прекрасные занятия (или практики)[138], прекрасные законы[139], прекрасные учения или науки[140];

– Прекрасное само по себе, идея красоты[141];

– Помимо выражений, которыми Платон обозначает отдельные понятия, т е. отдельные элементы категории красоты, он также использует выражения, которыми именует всю категорию как единое целое[142].

Фрагмент (1.1) содержит элегантную философскую разработку, представленную в компактном, лаконичном виде. Можно предположить, что ее использование не ограничивается только «Пиром», но что, напротив, автор обращается к ней и в других местах. И действительно, во многих сочинениях можно обнаружить те же понятия красоты, что и в (1.1).

В частности, в ряде фрагментов Платон упоминает понятие красоты человеческого тела[143]. Нередко это понятие встроено в иерархию благ, иными

---

[135] См. след. выражения: «ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα» (210 A); «τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὀτῳοῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι»; «τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος»; «πάντων τῶν καλῶν σωμάτων»; «τοῦ <κάλλους> ἐν τῷ σώματι» (210 B); «τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν» (210 C); «παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινὸς» (210 D); «ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων» (211 C).

[136] См. выражение *τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος* (210 B). Следует отметить также выражение «ἀρετὴν ἀληθῆ» – «истинная добродетель» (212 A). Платон здесь, равно как в некоторых других местах ассоциирует понятие душевной красоты с понятием добродетели.

[137] См. словосочетание *καλοὶ λόγοι* (210 A; 210 D).

[138] См. существительное *ἐπιτήδευμα* (210 C–D).

[139] См. «τὸ ἐν… τοῖς νόμοις καλὸν» (210 C).

[140] См. «ἐπιστημῶν κάλλος» (210 D); τὰ καλὰ μαθήματα (211 C).

[141] См. «τὴν φύσιν καλόν» (210 E) и последующее раскрытие его содержания (211 A). Также: «αὐτὸ τὸ καλὸν» (211 D–E); «αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν» (211 E).

[142] См. выражения «πολὺ ἤδη τὸ καλὸν» (210 D), что С. К. Апт перевел как «красота во всем ее многообразии»; «τὸ πολὺ πέλαγος… τοῦ καλοῦ» – букв. «большое море прекрасного» (210 D); «τὰ καλά» (211 B–C) – выражение, подразумевающее множество прекрасных вещей; «τὰ… ἄλλα πάντα καλὰ» – «все другие прекрасные вещи / разновдности прекрасного» (210 B). См. также выредение «τῶνδε τῶν καλῶν» (211 B–C).

[143] Plat. Charmides, 153 D – 154 A; 154 C; 157 E; 169 E; Id. Critias, 112 E; Id. Euthydemus, 281 A; Id. Gorgias, 474 D; 497 E; Id. Hippias major (dub.), 289 B; Id. Leges, 631 C; 649 D; 661 A; 727 D; 789 D; 795 E; Id. Menexenus, 246 E; Id. Meno, 87 E; Id. Phaedrus, 238 C; 249 D; 251 C; 251 E – 252 A; 255 C; Id. Philebus, 26 B; Id. Respublica, 491 C; 591 B; 618 A–C; Id. Symposium, 210 A–D; 211 C; 212 A; 218 E.

словами, встроено в аксиологический контекст как одна из второстепенных ценностей[144]. В иных случаях автор использует понятие не в философском ключе, а просто апеллирует к самоочевидному феномену внешней привлекательности[145]. (Ниже отдельно будет рассмотрен тот философский контекст, в который автор помещает телесную красоту в диалоге «Федр».)

В различных местах встречается понятие красоты человеческой души или внутренней красоты [146] . В связи с понятием внутренней красоты следует рассматривать случаи, когда понятие красоты сочетается с поведенической, словесной или интеллектуальной деятельностью человека[147].

Понятие об идее красоты, о Прекрасном самом по себе особо будет рассмотрено несколько ниже.

Кроме выражений, указывающих на отдельные понятия в составе категории, автор также применяет выражения, обозначающие всю категорию красоты в целом. Схожие обобщающие выражения встречаются и в других местах[148].

---

[144] Plat. Euthydemus, 281 A; Id. Meno, 87 E; Id. Leges, 631 C; 649 D; 661 A–B; 727 D; 789 D; 795 E; 618 A; 618 D; Id. Respublica, 591 B; 491 C.

[145] Id. Charmides, 153 D – 154 A; 154 C; 157 E; 169 E; Critias, 112 E; Id. Gorgias, 474 D; 497 E; Id. Hippias major (dub.), 289 B; Id. Menexenus, 246 E.

[146] Можно указать по меньшей мере 10 таких мест, хотя их в действительности гораздо больше. В частности, в самом конце «Федра» Сократ молитвенно обращается к Пану и прочим богам с просьбой помочь ему стать внутренне прекрасным («δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν») (Plat. Phaedrus, 279 B). В конце «Пира» Сократ после хвалебной речи в его адрес со стороны Алкивиада замечает, что тот разглядел в нем некую удивительную красоту («ἀμήχανόν τοι κάλλος ὁρῴης ἂν ἐν ἐμοὶ»), которая отлична от внешней миловидности (*εὐμορφία*) (Id. Symposium, 218 E). В IV книге «Государства» Сократ проводит прямую связь между добродетелью (*ἀρετή*) и красотой души: «добродетель – это, по-видимому, некое здоровье (ὑγίειά τέ τις), красота (κάλλος), благоденствие (εὐεξία) души» (Id. Respublica, 444 E). Связь добродетели и красоты повторяется в IX книге того же диалога, где Сократ говорит, что благой и справедливый человек («ὁ ἀγαθός τε καὶ δίκαιος») превосходит подлого и несправедливого «благообразием своей жизни (εὐσχημοσύνῃ… βίου), красотой (κάλλει) и добродетелбю (ἀρετῇ)» (Ibid. 588 A). Эта связь повторяется в «Филебе»: «умеренность (μετριότης) и соразмерность (συμμετρία) всюду становятся красотой (κάλλος) и добродетелью (ἀρετὴ)» (Id. Philebus, 64 E). Она повторяется также в «Законах», где заявляется, что жизнь добродетельная превосходит порочную жизнь красотой (κάλλει), правильностью (ὀρθότητι), добродетелью (ἀρετῇ) и доброй славой (εὐδοξίᾳ) (Id. Leges, 734 D). В «Протагоре» Сократ, полемизируя с прославленным софистом, уточняет, считает ли тот добродетель чем-то прекрасным («τὴν ἀρετὴν καλόν τι φῂς εἶναι»), а себя – учителем этого прекрасного («ὡς καλοῦ ὄντος αὐτοῦ σὺ διδάσκαλον σαυτὸν παρέχεις;») (Id. Protagoras, 349 E). В «Филебе» Сократ в форме вопроса высказывает мысль, что ум человека (*νοῦς*) причастен к красоте («κάλλους μετείληφε») (Id. Philebus, 65 E). Еще в двух местах понятие внутренней красоты представлено неявно (Id. Gorgias, 509 B; Id. Menexenus, 246 E).

[147] В «Горгии» упоминаются «прекрасное в законах» («τά γε κατὰ τοὺς νόμους… τὰ καλά») и «красота наук» («τῶν μαθημάτων κάλλος») (Plat. Gorgias, 474 D–E). В «Пире» есть выражение «красота наименований и высказываний» («τοῦ κάλλους τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων») (Id. Symposium, 198 B). Сюда же можно добавить реплики, в которых признается удачность формулировки в устах оппонента: «καλῶς… ὁρίζῃ» – «ты дал прекрасное определение» (Id. Gorgias, 475 A); «καλῶς… εἶπες» – «ты говорил красиво» (Id. Symposium, 201 C).

[148] Можно указать по меньшей мере 16 мест, хотя их на самом деле больше, где автор использует множественную форму *τὰ καλά* для указания на категорию красоты. См. след. выражения: «οὐκ ὀρθῶς εἰσηγῇ, εἰσηγούμενος τῆς τῶν πολλῶν δόξης δεῖν ἡμᾶς φροντίζειν περὶ τῶν δικαίων καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐναντίων» (Plat. Crito, 48 A); «ἕτερα

Можно задаться вопросом о составе категории красоты в мысли Платона в целом. С одной стороны, ее изложение в миниатюре, как оно представлено в (1.1), является непререкаемым свидетельством того, что именно эти, а не какие-то другие понятия красоты Платон включал в категорию красоты. В этом перечне, к примеру, нет ни произведений искусства, ни красоты природы. Но с другой стороны, фрагмент (1.1) отражает представления Платона на момент написания «Пира», и нельзя отрицать возможности, что впоследствии он мог пересмотреть или дополнить свои взгляды. Иными словами, можно предположить, что помимо понятий красоты, присутствующих в (1.1), в других сочинениях Платона можно обнаружить и какие-то другие.

И действительно, в диалогах, относящихся к позднему периоду, можно обнаружить дополнительные понятия красоты, которых нет еще в «Пире». Эти понятия относятся главным образом к эстетической, т. е. чувственно воспринимаемой красоте. Речь идет, прежде всего, об обобщенном понятии красоты чувственно воспринимаемого космоса в диалоге «Тимей» [149] . По-видимому, в старости Платон обращается к математическим поискам красоты в духе пифагореизма, поскольку у него встречается ассоциация красоты с геометрическими фигурами [150] . Также можно упомянуть спорадически

<καλὰ πράγματα> ἔφην αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ• πάρεστιν μέντοι ἑκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι» (Id. Euthydemus, 301 A); «Τὰ δὲ δίκαιά που καλὰ ὡμολόγηται;» (Id. Gorgias, 476 E); «Οὐκοῦν εἴπερ καλά, ἀγαθά;» (Ibid. 477 A); «τἆλλα πάντα τὰ καλά» (Id. Hippias major (dub.), 297 B); «μεταλαβόντα… κάλλους… καλὰ γίγνεσθαι;» (Id. Parmenides, 131 A); «ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά» (Id. Phaedo, 100 D); «τῷ καλῷ τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά» (Ibid. 100 E); «ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστὴς καλεῖται» (Id. Phaedrus, 249 E); «πρός τι καλὰ» (Id. Philebus, 51 C); «ἐκ τοῦ ἐρᾶν τῶν καλῶν πάντ’ ἀγαθὰ γέγονεν» (Id. Symposium, 197 B); «δι’ ἔρωτα καλῶν» (Ibid. 201 A); «τἀγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι;» (Ibid. 201 C); «Πῶς ἂν οὖν θεὸς εἴη ὅ γε τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἄμοιρος;» (Ibid. 202 D); «Τί τῶν καλῶν ἐστιν ὁ Ἔρως… ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν» (204 D); «ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία» (Ibid. 204 B). Кроме того, в разных местах автор использует сущетсвительное *τὸ καλόν* (в единственном числе) в качестве обобщающего понятия «прекрасное», которое также указывает на все прекрасные феномены в целом. См. контексты: Plat. Symposium, 204 E; Id. Hippias major (dub.), 297 A–B; Id. Philebus, 64 E; Id. Phaedo, 100 C.

[149] См. след. выражения: «εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός» – «если космос прекрасен, а его демиург благ» и пр. (Plat. Timaeus, 29 A); «ὁ <κόσμος> μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων» – «космос – прекраснейшая из возникших вещей» (Ibidem); «τὸ πᾶν… κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον…» – «Вселенная… творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее» (Ibid. 30 A–B); «ὁ κόσμος… μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος» – «космос… величайший и наилучший, прекраснейший и совершеннейший» (Ibid. 92 C). Сюда можно добавить утверждение в «Филебе», еще одном позднем диалоге, что вселенский огонь удивителен по своей красоте («τὸ δ’ ἐν τῷ παντὶ πλήθει τε θαυμαστὸν καὶ κάλλει καὶ πάσῃ δυνάμει τῇ περὶ τὸ πῦρ οὔσῃ») (Id. Philebus, 29 C).

[150] Plat. Philebus, 51 B–D; Id. Timaeus, 53 C – 54 A.

встречающиеся понятия красоты тех или иных материальных предметов или явлений, анализ которых здесь видится излишним[151].

Категории прекрасного, разработанной Платоном, было суждено большое будущее в античном и христианском платонизме. Но особой концепцией, увенчивающей всю разработку и повлиявшей в том числе на патристическое богословие, явилось понятие Прекрасного самого по себе. Последнее заслуживает отдельного рассмотрения.

1.1.3. Использование Платоном понятия красоты в естественной теологии

По замечанию Т. В. Васильевой, в начале XX в. платоноведение «отдавало заметное предпочтение той части платоновского наследия, которая связана с историей развития науки, логического мышления, философской онтологии и методологии, перед той, что обращена к эстетике, нравственности, политике, теологии»[152]. Однако с середины прошлого века все большее внимание уделялось так называемой естественной (или философской) теологии Платона. Вслед за Платоном исследователи обратили внимание на естественную теологию Античности в целом. По замечанию В. Йегера, после Платона «вершиной каждой системы греческой философии (кроме скептицизма) была теология, так что мы можем выделять, помимо платонической, также аристотелевскую, эпикурейскую, стоическую, неопифагорейскую и неоплатоническую теологию»[153]. Л. П. Джерсон указывает на наличие естественной теологии у Платона, Аристотеля, Хрисиппа и Плотина[154].

Естественная теология Платона составляет сложную проблему, породившую обширную литературу[155]. Она представлена в виде не трактатов и дефиниций, но

---

[151] Plat. Critias, 111 A; 117 B; 118 B; Id. Leges, 625 C.
[152] Васильева, Т. В. Писаная и неписаная философия Платона // Материалы к историографии античной и средневековой философии. М. : Институт философии, 1989. С. 44.
[153] Jaeger, W. The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford : Oxford University Press, 1947. P. 4.
[154] Gerson, L.P. God and Greek Philosophy : Studies in the Early History of Natural Theology. L.; N.Y. : Routledge, 1990.
[155] Hackforth, R. Plato's Theism // Studies in Plato's Metaphysics / Ed. by R.E. Allen. London : Routledge & Kegan Paul, 1967. P. 439–447; Армстронг, А.Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. Изд. 2-е.

мифологизированных нарративов, разбросанных по диалогам разных лет. Сам автор не суммирует ее в лаконичной сводке, так что имеются лишь обрывочные фрагменты теологического содержания. Начиная с работ Г.-И. Кремера [156] и К. Гайзера [157] обсуждается, имелось ли у философа «неписаное учение», передаваемое изустно в стенах Академии и лишь частично отраженное в диалогах и письмах[158]. Автор настоящего исследования, не относящий себя к платоноведам, оставляет в стороне эту сложную дискуссию. Вне зависимости от того, имел ли Платон некую систему философии, тайно излагаемую в Академии и лишь рудиментарно присутствующую в диалогах, или же вопросы и идеи в диалогах отражают непрерывный поиск всей его жизни [159], диссертант принимает за несомненное лишь тот очевидный факт, что в различных местах Платон в уста персонажей своих диалогов вкладывает реплики, которые освещают теологическую проблематику, характерную для его мировоззрения и так или иначе отражающую эпоху. Также несомненно, что среди подобных мест в некоторых случаяхиспользуется понятие красоты. Диссертант далее следует обобщающей схеме А. Х. Армстронга, который, описывая теологические воззрения Платона, заявляет, что Божественное в его мышлении распадается, с одной стороны, на идею Блага как высший образец и, с другой, на активного Демиурга или Душу, который оформляет мир из вечно существующей материи[160].

Хотя понятие Прекрасного самого по себе встречается уже в «Гиппии Большем»[161], относимом к числу ранних диалогов, все же ключевые для текущего рассмотрения контексты сосредоточены в нескольких диалогах: «Федоне»,

---

СПб., 2006. С. 53–60; Gerson, L.P. Op. cit. P. 33–80; Bordt, M. Platons Theologie. München, 2006; Хлебников, Г.В. Античная философская теология. М., 2014. С. 104 сл.; Van Riel, G. Plato’s gods. London, 2016.

[156] Krämer, H.J. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg, 1959.

[157] Gaiser, K. Platons ungeschrisebene Lehre // Studien zur systematischen und geschichtlicher Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schühle. Stuttgart, 1963. S. 441–555.

[158] О современном состоянии дискуссии см.: Мочалова, И. Неписаная философия Платона как проблема современного платоноведения // Платоновские исследования. М., 2016. № 5. С. 104–119.

[159] В чем выражается так называемый «эволюционный» подход, которого придерживается, к примеру, автор статьи: Робинсон, Т.М. Диалогическая форма и «эволюционный» подход к Платону // Платоновские исследования. 2015. № 3. С. 9–29.

[160] Армстронг, А.Х. Цит. соч. С. 57–58.

[161] Plat. Hippias major (dub.), 292 D.

«Федре», «Пире», в VI книге «Государства», а также в «Евтидеме». Согласно широко распространенной периодизации, принимаемой многими учеными, все эти диалоги относятся к так называемому среднему или зрелому периоду, т. е. не включаются ни в число сократических диалогов раннего периода, ни в число поздних диалогов[162]. Поскольку диалоги были написаны автором в один период, то ниже теологическое функционирование в них понятия красоты излагается без учета возможной эволюции мысли автора от диалога к диалогу.

В указанных четырех диалогах Платон развивает теорию идей. В этом контексте он широко применяет понятие красоты для характеристики мира истинного бытия – той сакральной, небесной, вечной области, которая в ряде мест именуется им «Божественной». Как обобщенно замечает А. Ф. Лосев, ссылаясь в том числе и на указанные диалоги, «красота не есть у него <Платона> ни элементы, или стихии, ни числа, ни формы, но – *идеи*, *мир идей*. Вот что такое эстетика Платона в одном слове»[163].

Мир идей характеризуется Платоном «Божественным». Эту сакральную для него область Платон считает прекрасной:

(1.2)	«А изо всего, что связано с телом, душа больше всего приобщилась к божественному (κεκοινώνηκε τοῦ θείου) – божественное (τὸ θεῖον) же прекрасно (καλόν), мудро, доблестно и так далее»[164].

Схожая мысль высказывается в «Федоне», посвященном аргументации бессмертия души, где Сократ представлен в последние минуты перед смертью. Сократ заявляет: «вот я снова возвращаюсь к уже сто раз слышанному и с него начинаю, полагая в основу, что существует прекрасное само по себе (καλὸν αὐτὸ

[162] См.: Бородай, Т.Ю. Платон // НФЭ. Т. 3. С. 239. Ю.А. Шичалин датирует «Федон» и «Пир» ок. 380–375 гг. до Р.Х. (Шичалин, Ю.А. «Пир» // НФЭ. Т. 3. С. 232; Его же. «Федон» // НФЭ. Т. 4. С. 166); первая редакция «Федра», по его мнению, возникла в конце 380-х гг. до Р. Х., поздняя редакция может относиться к 350-м гг. (Его же. «Федр» // НФЭ. Т. 4. С. 168). Диалог «Государство» (кроме книги I) считается завершающим зрелый период платоновского творчества (Бородай, Т.Ю. «Государство» // НФЭ. Т. 1. С. 547). См. также обзор стилографических исследований платоновского наследия, в которых указанные диалоги также оказываются в средней группе, между ранними и поздними: Brandwood, L. Stylometry and chronology // The Cambridge Companion to Plato / R. Kraut (ed.). Cambridge, 1992. P. 90–120. См. также: Армстронг, А.Х. Цит. соч. С. 44.

[163] Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М. : Искусство, 1969. С. 151.

[164] Plat. Phaedrus, 246 D–E.

καθ’αὐτό), и благое, и великое, и все прочее»[165]. Там, в мире идей находится основание всех чувственно воспринимаемых предметов и явлений. Это относится и к чувственно воспринимаемой красоте.

Божественный статус Прекрасного самого по себе заставляет по-новому взглянуть на фрагмент (1.1). Выходит, что в нем ведется речь не столько об эстетическом созерцании или интеллектуальном постижении абстрактной идеи красоты, сколько о достижении душой области Божественного. Иными словами, перед читателем своеобразное учение о спасении, понимаемого как достижении душой мира идей и излагаемого с привлечением понятий страстной любви и красоты. Этот путь, описываемый Платоном в «Пире» как движение вперед, на самом деле понимается им как *возвращение*. Это становится ясно из рассмотрения диалога «Федр».

Этот диалог посвящен теме страстной любви (*ἔρως*) и связанного с нею неистовства (*μανία*). В связи с этим он использует и понятие красоты. Композиционно диалог строится на обсуждении Сократом и Федром речи знаменитого оратора Лисия, посвященной любви. Сократ произносит две речи. В первой из них в качестве отправной точки для развития темы любви он берет плотскую страсть[166] и говорит о том, что она связана с удовольствием и часто сопровождается эгоизмом и ревностью. Эта речь, порицающая плотскую любовь, прерывается тем, что Сократ чувствует укор со стороны своего внутреннего даймона (*δαίμων*). Чтобы искупить провинность, он произносит хвалебную речь в честь бога Эрота (*ἔρως*). В этой второй речи он в развернутом мифе описывает опыт души до рождения в теле. Действие мифа отнесено в далекое, доисторическое прошлое, другими словами, помещено в протологический контекст. Душа аллегорически изображается в виде возничего, правящего двумя конями. До

[165] Id. Phaedo, 100 B. Понятие встречается и в других местах: Id. Phaedo, 65 D; 75 C; 76 D; Id. Euthydemus, 300 E – 301 A; Id. Respublica, 476 B–D; 479 A; 615 A. Это понятие, правда, уже как подвергающееся критике встречается в «Парменида»: Id. Parmenides, 130 E – 131 A; 134 B – 135 A.
[166] Id. Phaedrus, 237 B.

рождения в теле она наслаждалась «созерцанием всего того, что есть подлинное бытие»[167]. Этот протологический опыт души описывается как созерцание красоты:

(1.3)	«Сияющую красоту (κάλλος... λαμπρόν) можно было видеть (ἰδεῖν) тогда, когда мы вместе со счастливым сонмом видели блаженное зрелище (μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν), одни – следуя за Зевсом, а другие – за кем-нибудь другим из богов, и приобщались к таинствам (ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν), которые можно по праву назвать самыми блаженными и которые мы совершали, будучи сами еще непорочными (ὁλόκληροι) и не испытавшими (ἀπαθεῖς) зла (κακῶν), ожидавшего нас впоследствии»[168].

Очевидно, что здесь речь ведется о той красоте, которая ассоциирована с миром идей, с областью Божественного. Как следует далее, миф необходим автору диалога, чтобы интерпретировать эротические переживания здесь, в этом мире, в связи с созерцанием телесной красоты:

(1.4)	«Вот к чему пришло все наше рассуждение о четвертом виде неистовства (μανία): когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту (τὸ τῇδέ τις ὁρῶν κάλλος), припоминая при этом красоту истинную (τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνησκόμενος), он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь; но, еще не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу, – это и есть причина его неистового состояния (αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος). Из всех видов исступленности (πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων) эта – наилучшая уже по самому своему происхождению, как для обладающего ею, так и для того, кто ее с ним разделяет. Причастный к такому неистовству (ταύτης μετέχων τῆς μανίας) любитель прекрасного (ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν) называется влюбленным (ἐραστὴς). Ведь, как уже сказано, всякая человеческая душа (πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ) по своей природе бывала созерцательницей бытия (φύσει τεθέαται τὰ ὄντα), иначе она не вселилась бы в это живое существо (εἰς τόδε τὸ ζῷον)»[169].

Понятие красоты тела помещается здесь в философскую концепцию, очевидно перекликающуюся с фрагментом (1.1) из «Пира», где восхождение к Прекрасному самому по себе также начинается с восприятия телесной красоты. Но если в «Пире» это был процесс, стрелой устремленный вперед, в будущее, растянутый на всю жизнь, то здесь, в «Федре» перед читателем *воспоминание* о том, что было опытом души еще до рождения в теле. По Платону, Божественное, или мир идей, существует вечно. Душа также, по его мнению, существует вечно[170]. Это подразумевает, что она не только никогда не умрет в будущем, но и никогда не появлялась в прошлом, а существовала еще до рождения в мир становления. Стало быть, описываемый в (1.3) опыт душа имела еще до рождения в теле. Созерцание

[167] Ibid. 247 E.
[168] Ibid. 250 B–C.
[169] Ibid. 249 C – 250 A.
[170] Id. Phaedo, 76 D–E.

же телесной красоты может к нему возвести[171]. Может, но не всякого. Эротическое влечение, хотя и восходит, по Платону, к общему для всех живущих протологическому опыту, преобразуется по-разному в зависимости от внутреннего состояния созерцающего субъекта. Так, «человек, очень давно посвященный в таинства (ὁ μὴ νεοτελής) или испорченный (διεφθαρμένος)», при виде сексуального объекта «не испытывает благоговения, но, преданный наслаждению, пытается, как четвероногое животное, покрыть и оплодотворить; он не боится наглого обращения и не стыдится гнаться за противоестественным наслаждением»[172]. Иначе реагирует «человек, только что посвященный в таинства (ὁ ἀρτιτελής)»: он

(1.5)	«при виде божественного лица, хорошо воспроизводящего [ту] красоту (κάλλος) или некую идею тела, сперва испытывает трепет, на него находит какой-то страх, вроде как было с ним и тогда (πρῶτον μὲν ἔφριξε καί τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων)»[173].

При виде привлекательного человека

(1.6)	«память возничего <т. е. души> несется к природе красоты (πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν) и снова видит ее, воздвигшуюся вместе с рассудительностью на чистом и священном престоле»[174].

Таким образом, опыт, вызываемый в созерцателе при виде привлекательного человека, платоновский Сократ понимает в связи с доисторическим, протологическим созерцанием душой Прекрасного самого по себе. Стало быть, эротический импульс к сексуальному объекту нужно понимать не только и не столько как влечение к гнусным удовольствиям, сколько как призыв вернуться к тому чистому созерцанию, о котором душа пребывала до рождения в теле.

Из сказанного становится понятным мировоззренческое значение фрагмента (1.1) из «Пира» (см. выше). Он описывает то, как реализуется возвращение души туда, где она, по Платону, пребывала до рождения. Обращает на себя внимание, что характеристика Прекрасного самого по себе в (1.1) носит очевидно

---

[171] Мысль, что Прекрасное само по себе душа знала еще до рождения, в доисторическом существовании платоновский Сократ высказывает также в диалоге «Федон»: «Прекрасное само по себе (ἀυτοῦ τοῦ καλοῦ)» и все прочее, что мы, говорит Сократ, «помечаем печатью “бытия самого по себе (αὐτὸ ὃ ἔστι)”», – «мы должны были знать все это, еще не родившись» (Plat. Phaedo, 75 C–D).
[172] Id. Phaedrus, 250 E.
[173] Ibid. 251 A.
[174] Ibid. 254 B.

теологический характер (см. особенно 211 A). Также примечательно, что в контексте диалога понятие прекрасного перекликается с понятием блага. Эту связь Платон повторяет, причем с еще более ярко выраженным теологическим подтекстом, в диалоге «Государство».

«Государство» считается одним из самых знаменитых и вместе с тем наиболее полно выражающих мировоззрение зрелого Платона сочинений[175]. Посвященный поиску идеальной «политии», т. е. идеального гражданского уклада в полисе, он вбирает в себя и многие другие темы. В том числе Платон затрагивает в нем и теологические вопросы. Так, важнейшее для текущего рассмотрения место содержится в VI книге диалога:

(1.7)	«<Сократ> Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι) – причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое (καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων) – познание и истина (ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν), но если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным (κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ), ты будешь прав. Как правильно было считать свет и зрение (φῶς τε καὶ ὄψιν) солнцеобразными, но признать их Солнцем (ἥλιον) было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага (ἀγαθοειδῆ), но признать которое-либо из них самим благом (ἀγαθὸν) было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше (ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν). <Главкон> Каким же ты считаешь его несказанно прекрасным (ἀμήχανον κάλλος), если по твоим словам, от него зависят и познание, и истина, само же оно превосходит их своей красотой (ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν)! Но конечно, ты понимаешь под этим не удовольствие (ἡδονὴν)? <Сократ> Не кощунствуй! Лучше вот как рассматривай его образ (τὴν εἰκόνα αὐτοῦ)… <Главкон> Как? <Сократ> Солнце дает всему, что мы видим (τοῖς ὁρωμένοις), не только возможность быть видимым (τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν), но и рождение, рост, а также питание, хотя само оно не есть становление (οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα). <Главкон> Как же иначе? <Сократ> Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу (τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι); оно же дает им и бытие, и существование (ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι), хотя само благо не есть существование (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой (ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)[176].

Отрывок важен с двух сторон. Место, какое Платон отводит идее Блага в своем мировоззрении, перекликается в некотором смысле с тем местом, какое Бог занимает в христианском мировоззрении, хотя идея Блага понимается Платоном не

[175] См. комментарий А.Ф. Лосева: Платон. Собр. соч. : В 4 т. Т. 3. М. : Мысль, 1994. С. 529–530.
[176] Plat. Respublica, VI 508 E – 509 B. Пер. с греч. А.Н. Егунова.

как Бог-Личность, а как безличное Божественное Существо[177]. Если принять во внимание также «Тимей», входящий в группу поздних диалогов, то становится понятной общая теологическая схема, которой следует Платон. В этом последнем появление мира описывается как процесс, в котором «демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и свойств данной вещи»[178]. Следовательно, идея Блага, хотя венчает платоновскую онтологию, тем не менее не исчерпывает его понимание Божественного. Таким образом, уточняя место понятия красоты в теологии Платона, можно сказать так: с одной сторны, он использует его для характеристики идеи Блага как вершины онтологии, взирая на которую, Демиург-Душа творит мир[179]. Но с другой стороны, оставляет намек на то, что Благо все-таки выше красоты[180].

Следует отметить специфические черты, которые Платон демонстрирует в (1.1)–(1.7) при теологическом использовании понятия красоты, – тех черт, которые найдут отражение в последующей традиции. Так, в частности: 1) он описывает красоту как объективную реальность, которая, однако, представлена в опыте созерцающего субъекта, что достигается за счет использования автором, в частности, световых метафор [181] и метафор оптического восприятия [182] ; 2) ассоциирует этот опыт с переживаниями, свойственными страстной любви[183]; 3)

---

[177] Реале, Дж.; Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность / Пер. с ит. С. Мальцевой. СПб. : Петрополис, 1997. С. 111.

[178] Plat. Timaeus, 28 A. Греч. текст: «ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται». Пер. С.С. Аверинцева.

[179] В (1.7) Платон в уста Сократа вкладывает характеристику Блага как «более прекрасного, чем познание и истина» («κάλλιον ἔτι τούτων»). Главкон подхватывает, что оно есть *ἀμήχανον κάλλος*, что можно перевести и как «исключительная красота», и как «немыслимая красота», и как «непреодолимая красота» (GEL. P. 82–83). В том же месте он добавляет, что Благо «превосходит их своей красотой» («ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν»). Из этого можно сделать вывод, что Благо, в понимании Платона, может быть охарактеризовано с помощью понятия красоты.

[180] На это указывает в (1.7) утверждение, что Благо «за пределами существования» («ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»), а стало быть, и красоты.

[181] В (1.3) он использует выражение «κάλλος... λαμπρόν» – «сияющая красота». В (1.7) он соотносит идею Блага с солнцем, а поскольку с Благом ассоциируется и понятие красоты, то метафора солнца косвенно относится и к нему.

[182] В (1.3) он говорит, что души до рождения в теле «видели» ее («ἰδεῖν»). В (1.1) душа в конце восхождения должна «увидеть» знание, относящееся к прекрасному («κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε»); там же ниже говорится, что человек в конце восходения к Прекрасному самому по себе его именно «увидит» («κατόψεται»).

[183] В (1.3) для характеристика опыта души до рождения в теле Платон использует прилагательное *μακάριος* – «блаженный, счастливый». В (1.5) воспоминание влюбленным Божественной красоты предваряется трепетом и благоговейным страхом, для выражения чего Платон задействует такие слова, как глагол *φρίσσω* – «дрожать, содрогаться (от страха)» (GEL. P. 1955) и существительное *δεῖμα* – «страх». В (1.1) он использует прилагательное *θαυμαστός* – «удивительный». В (1.7) он привлекает выражение *ἀμήχανον κάλλος*, что можно перевести и как «исключительная красота», и как «немыслимая красота», и как «непреодолимая красота»; при последнем прочтении

подчеркивает особое нравственное состояние, в котором должна пребывать душа, созерцающая Божественное Прекрасное[184]; 5) описывает этот опыт с привлечением мистериальных метафор, отсылающих к существовавшей во времена Платона практике мистерий[185]; 6) ассоциирует красоту с Благом[186]; 7) для описания связи Прекрасного самого по себе с миром становления применяет понятие приобщения, причастности[187]; 8) намечает путь к Прекрасному самому по себе, который начинается с внешнего эстетического созерцания[188]; 9) наконец, помещает красоту как в протологию, описывая с ее помощью состояние души в доисторическом прошлом[189], так и в эсхатологию, описывая состояние души в далеком будущем, уходящем за пределы жизни[190].

Но этим влияние Платона на последующую традицию с точки зрения использования понятия красоты не ограничилось. Если рассматривать диалоги «Федр» и «Пир» не по отдельности, а вместе, то сопоставление их мифологизированных нарративов дает неожиданный эффект: вместе они создают

можно перевести так: «неотразимая красота». Здесь уместно также привести места из ранних диалогов, где прекрасное описывается как объект устремления человека: человек может стремиться к прекрасному и в состоянии его достичь: «И я говорю так же: стремиться к прекрасному и быть в силах достигнуть его – это и есть добродетель» («καὶ ἐγὼ τοῦτο λέγω ἀρετήν, ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι») (Plat. Meno, 77 B). Схожая мысль неявно высказывается в «Горгии», см. выражение «τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν διώκοντα» – «стремящийся к благу и прекрасному» (Id. Gorgias, 480 C).

[184] В (1.1) человек, прежде чем ему открывается Прекрасное само по себе, сперва переживает внутреннее изменение, что выражено в причастии «αὐξηθεὶς» – буквально «выросший», но с учетом контекста «усовершенствовшийся» (210 D). В (1.3) души находятся в состоянии цельности, неповрежденности, используя для этого прилагательное *ὁλόκληρος* – «целый» и выражение *ἀπαθὴς κακῶν* – «не испытавший зла».

[185] В (1.3) он применяет выражение *τελέομαι τῶν τελετῶν*, которое отсылает к священной инициации в мистериальных культах (GEL. P. 1771–1772). В (1.5) к идее Прекрасного возносится «человек, только что посвященный в таинства» («ὁ ἀρτιτελής»), – также термин, позаимствованный из мистериальной практики.

[186] Связь красоты с благом прослеживается уже в сочинениях раннего периода (Plat. Gorgias, 477 A; 480 C; Id. Hippias major (dub.), 297 A–B; Id. Meno, 77 B; Id. Protagoras, 358 B; 359 E; 360 B). В приведенных выше фрагментах из сочинений зрелого периода понятия красоты и блага оказываются в контекстуальной близости в (1.7). Фрагмент (1.1) не содержит понятия блага, но тем не менее развиваемая там мысль связана с ответом на вопрос Диотимы, что такое благо для человека (Plat. Symposium, 204 D–E). Эта связь прослеживается в еще одном диалоге зрелого периода – в «Федоне» (Id. Phaedo, 65 D). Она сохраняется и в поздних диалогах (Id. Philebus, 64 E – 65 A; Id. Critias, 48 B).

[187] В (1.1) утверждается, что все разновидности прекрасного причастны Прекрасного самого по себе («ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου <καλοῦ> μετέχοντα») (Plat. Symposium, 211 B). В (1.2) Сократ заявляет, что душа приобщилась (κεκοινώνηκε) Божественного, которое – прекрасно. Эта мысль высказывается в еще одном месте, которое ранее не приводилось: «Если существует что-либо прекрасное (καλόν) помимо прекрасного самого по себе (αὐτὸ τὸ καλόν), оно, мне кажется, не может быть прекрасным иначе, как через причастность (μετέχει) прекрасному самому по себе» (Plat. Phaedo, 100 C).

[188] В (1.1), также в (1.4)–(1.6) из «Федра». Правда, в них подразумевается, что к Божественному прекрасному возводит красота человеческого тела, а не красота мира. Позднее, в «Тимее» Платон намечает связь между красотой космоса и качествами Демиурга-Души (Plat. Timaeus, 29 A; 30 A–B; 92 C).

[189] См. (1.3).

[190] См. (1.1), особенно 211 A.

грандиозное мировоззренческое полотно. В «Федре» описывается, как душа созерцала «сияющую красоту» в доисторическом прошлом, до ее падения в этот материальный мир, где она погребена в тело, словно в темницу[191] или в пещеру[192]; а в «Пире» – о том, как душа, уже очутившаяся «здесь», восходит по ступеням красоты обратно, откуда пала, – восходит, чтобы снова «там» созерцать Божественное Прекрасное. Таким образом, оба мифа – в «Федре» и «Пире» – образовывают перед читателем грандиозное повествование о протологическом, доисторическом пребывании душе «там», в области Божественного и истинного бытия, о ее падении «сюда», в материальный мир бывания и становления и об эсхатологическом, постисторическом возвращении «туда»[193]. В живописании цикла пребывания–падения–возвращения ключевую роль Платон отводит понятию красоты: она вечно покоится «там», душа непосредственно созерцала ее в протологическом прошлом, помнит ее, тоскует по ней «здесь», в историческом настящем и вернется к ней «туда» в эсхатологическом будущем[194].

Наследие Платона с точки зрения красоты как философской категории было богатым. То, что он предложил потомкам, можно свести к трем аспектам: 1) он впервые осуществил постановку проблемы красоты; 2) разработал (или по крайней мере упорядочил) категорию красоты, превратив ее в универсальное философское средство; 3) продемонстрировал теологическое использование понятия красоты, сделал это понятие одним из средств естественной теологии. Это наследие оказалось даже богаче, чем некоторые могли усвоить. Античные философы и

---

[191] «Может быть, на самом деле мы мертвые? И правда, как-то раз я слышал от одного мудрого человека, что теперь мы мертвы (ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν), и что тело (σῶμα) – наша могила (σῆμα)» (Plat. Gorgias, 493 A, пер. С.П. Маркиша).

[192] «Ты можешь уподобить нашу человеческую природу (τὴν ἡμετέραν φύσιν) в отношении просвещенности и непросвещенности (παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας) вот какому состоянию… посмотри-ка: ведь люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры (οἷον ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει)… С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков (Plat. Respublica, VII, 514 A, пер. А.Н. Егунова).

[193] Позднее Плотин свяжет этот цикл с образами «Отечества» и «Чужбины» из «Одиссеи» Гомера: «“Бежим же в милое отечество (ἐς πατρίδα)!” – вот истинное побуждение! Что же это за бегство, как осуществить его? Выйдем в море, как Одиссей, убегая волшебницы Кирки или Калипсо… Отечество (Πατρὶς) наше там, откуда мы пришли, и Отец наш там (καὶ πατὴρ ἐκεῖ)» (Plot. Enn. I, 6.8.16–21).

[194] Подробнее о модели пребывания–падения–возвращения см.: Ivánka, E. von. Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln : Johannes Verlag, 1964. S. 31. О том, что понятие красоты помещается в контекст этого цикла, см.: Bender M. Op. cit. P. 59–66.

христианские богословы до свт. Василия, как правило, оставляли не усвоенным по крайней мере один из аспектов. Так, Аристотель и Хрисипп из Сол демонстрируют 1-й и 2-й аспекты, тогда как 3-й аспект – использование красоты в теологии – у них представлен лишь рудиментарно. Филон Александрийский и некоторые представители ранней патристики полностью опускают 1-й аспект, но зато берут на вооружение категорию красоты и используют это понятие в теологии. Только Плотин усваивает все три аспекта и, более того, вносит свой вклад в развитие каждого из них.

Представляется важным, не ограничиваясь Платоном, рассмотреть, какое отражение его концепция красоты нашла в философской и богословской традиции вплоть до свт. Василия Великого.

1.2. Использование категории красоты в античном платонизме после Платона

1.2.1. Аристотель

Философия красоты. Вопросу прекрасного уделяет внимание ученик Платона Аристотель (384–322 гг. до Р. Х.). Среди дошедших до современности сочинений нет ни одного, специально посвященного проблеме прекрасного. Среди недошедших текстов, которые сегодняшние исследователи Аристотеля относят к числу эстетических[195], Диоген Лаэртский упоминает работу «О прекрасном»[196].

Тем не менее имеются аргументы в пользу того мнения, что Аристотель разрабатывал проблему прекрасного.

[195] Чанышев, А.Н. Аристотель / 2-е изд. М. : Мысль, 1987. С. 200.
[196] Diog. Laert. V 1, 22–27.

Так, во-первых, Аристотель демонстрирует бóльшую, чем Платон, четкость в терминологии, используя термин *τὸ καλόν* для обозначения прекрасного как обобщающего абстрактного понятия[197].

Во-вторых, среди мест, где он использует *τὸ καλόν*, есть места, где он рассуждает об этом понятии специальным образом и даже предлагает его дефиниции. Как замечает А. Ф. Лосев, «прекрасное излагается у него вполне независимо от общей онтологии»[198], то есть как относительно автономный вопрос. Так, в трактате «Топика» есть место, где Аристотель упоминает одну из концепций, рассмотренных Платоном в «Гиппии большем», а именно: понимание прекрасного как приятного для слуха и зрения. Он пишет: «Далее, [допускают ошибку], если определение, относящееся к двум [вещам], дается разделительно, например, если прекрасное (τὸ καλόν) определяют как приятное для зрения или для слуха (τὸ δι᾽ ὄψεως ἢ δι᾽ ἀκοῆς ἡδύ)»[199]. В этом месте мыслитель не предлагает собственного решения проблемы прекрасного, а лишь упоминает известное решение. Тем не менее здесь отражен имевшийся в эпоху Аристотеля дискурс о красоте[200]. В «Риторике» философ формулирует собственное определение прекрасного, которое также коррелирует с философией прекрасного у Платона:

(1.8)	«Прекрасное (καλόν) – то, что, будучи желательно само ради себя (ὃ ἂν δι᾽ αὑτὸ αἱρετὸν ὄν), заслуживает еще похвалы (ἐπαινετὸν ᾖ), или что, будучи благом (ἀγαθόν ὃ ἂν ἀγαθὸν ὄν), приятно, потому что оно благо (ἡδὺ ᾖ, ὅτι ἀγαθόν)»[201].

Вторая часть этой дефиниции ассоциирует прекрасное, с одной стороны, с благом (ἀγαθόν), с другой стороны, с приятным (ἡδύ), что прямо перекликается с Платоном[202]. Схожее с определением в «Риторике» рассуждение обнаруживается в «Евдемовой этике»:

---

[197] Можно указать по крайне мере 18 мест, где он использует абстрактное понятие прекрасного (хотя таких мест на самом деле больше): Aristot. Ethica Eudemia, 1218a22–1218b4; Id. Ethica Nicomachea, 1100b30–31; 1104b31–1105a1; 1120a23–1120b4; 1115b12–13; 1119b16; 1169a20–35; 1180a4–10; Id. Magna moralia, 1198a14–21; 1206b21–22; Id. Metaphysica, 1013a23; 1072a28–34; 1072b33–34; 1074b24; 1078a31–1078b5; 1091a31; Id. Politica, 1311a5; 1326a33; Id. Rhetorica, 1366a33–1366b5.

[198] Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. Харьков; М., 2000. С. 141.

[199] Aristot. Topica, 146a22.

[200] Как замечает А.А. Тахо-Годи, «первоначального автора этого определения указать трудно». См.: Платон. Собр. соч. : В 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1990. С. 780.

[201] Aristot. Rhetorica, 1366a33–34.

[202] Plat. Gorgias, 474 E.

(1.9)	«“Быть нравственно прекрасным (τὸ καλὸν κἀγαθὸν)” – это не то же самое, что “быть хорошим (τὸ ἀγαθὸν εἶναι)”, и различие тут не в словах, а по существу. Ведь все блага (τῶν γὰρ ἀγαθῶν πάντων) имеют цель (τέλη ἐστίν), которая, как таковая, сама по себе достойна избрания (ἃ αὐτὰ αὑτῶν ἕνεκά ἐστιν αἱρετά). Блага нравственно прекрасные (τούτων δὲ καλά) – это те, которые сами по себе заслуживают похвалы (ὅσα δι’ αὑτὰ ὄντα πάντα ἐπαινετὰ ἐστίν), и сами они, и их действия (αἵ τε πράξεις)»[203].

В-третьих, у Аристотеля прослеживается ассоциация прекрасного с понятием симметрии[204] – модель, которая позднее будет использована стоиками.

Таким образом, сочинения Аристотеля предъявляют косвенные свидетельства в пользу того, что он уделял проблеме прекрасного специальное внимание. Это проявилось и в продумывании им категории прекрасного.

Категория прекрасного. А. Ф. Лосев так характеризует категорию прекрасного у Аристотеля: «Прекрасное у Аристотеля, если его брать как самостоятельную категорию, отличается вполне четким содержанием и впервые в античной эстетике выступает в виде глубоко продуманной самодовлеющей области»[205].

Категория у Аристотеля может быть представлена следующим образом[206].

---

[203] Aristot. Ethica Eudemia, 1248b17–21.

[204] См. его высказывания: «А важнейшие виды прекрасного (τοῦ… καλοῦ) – это слаженность (τάξις), соразмерность (συμμετρία) и определенность (τὸ ὡρισμένον)» (Aristot. Metaphysica, 1078a36–1078b1). В некоторых местах прослеживается практическое применение этой модели, откуда можно сделать вывод, что модель симметрии для философа была универсальной. Так, телесную красоту он понимает как симметрию членов: «красотой (τὸ… κάλλος) считается определенная соразмерность членов (τῶν μελῶν τις συμμετρία)» (Id. Topica, 116b21–22). Связь телесной красоты с симметрией обнаруживается в высказывании о «добродетелях тела», в том числе красоте: «мы говорим, что все достоинства (τὰς ἀρετὰς) состоят в известном отношении к чему-нибудь (ἐν τῷ πρός τι πὼς ἔχειν). А именно, [достоинства] тела, как, например, здоровье или хорошее состояние, мы полагаем в смешении и соразмерности (ἐν κράσει καὶ συμμετρίᾳ) теплого и холодного или в их отношении друг к другу внутри [тела] или по отношению к окружающему; то же относится к красоте (τὸ κάλλος), силе и другим достоинствам и недостаткам (ἀρετὰς καὶ κακίας)» (Id. Physica, 246b3–8). Этот принцип он переносит и в другие области, в частности, в искусство: «Разве может допустить художник, чтобы на его картине живое существо было написано с ногой, нарушающей соразмерность (τῆς συμμετρίας), хотя бы эта нога была очень красива (οὐδ’ εἰ διαφέροι τὸ κάλλος)?.. Разве позволит руководитель хора участвовать в хоре кому-нибудь, кто поет громче и красивее (μεῖζον καὶ κάλλιον) всего хора?» (Aristot. Politica, 1284b10–12). Также можно усмотреть применение этой модели, пусть без самого термина, в учении о государственном строе: «Прекрасное (τό… καλὸν) обыкновенно находит свое воплощение в количестве и величине (ἐν πλήθει καὶ μεγέθει); поэтому и то государство, в котором объединяются величина и указанный выше предел, неизбежно является прекраснейшим» (Id. Politica, 1326a33). См. также выражение *τὸ μεμεῖχθαι καλῶς* – «прекрасное смешение» (о диспропорции в полисе демократии и олигархии) (Ibid. 1294b17).

[205] Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. С. 163.

[206] Полноценная реконструкция категории красоты и/или прекрасного у Аристотеля в рамках настоящего обзора представляется нецелесообразной. В текстах, входящих в Corpus Aristotelicum, существительное *τὸ κάλλος* встречается 63 раза, прилагательное *καλός* (*-ή, -όν*) – 192 раза.

1) Четко выделяется понятие красоты человеческого тела. Для него он использует отдельный термин *τὸ κάλλος*[207]. Как и у Платона, это понятие рассматривается им как одно из телесных благ[208] или, как он выражается, «добродетелей тела»[209].

2) Аристотель в разных местах использует термин *τὸ καλόν* для выражения своего этического учения. Думается, здесь допустимо это понятие назвать *нравственно прекрасным*. Множество контекстов убеждают в том, что философ специально продумывал это понятие. Можно предположить, что определения (1.8)–(1.9) суть определения не прекрасного вообще, а именно нравственно прекрасного. В рамках настоящего обзора его полноценное описание видится затруднительным и уводящим от основного повествования. Можно лишь отметить частные случаи его использования и те значения, которые ему усваиваются. Так, в частности, в нескольких случаях под нравственно прекрасным Аристотель разумеет качество души добродетельного человека[210]. Во многих местах понятие нравственно прекрасного соотносится с понятием добродетели как качества души (*ἀρετή*)[211]. Отсюда можно было бы сделать вывод, что нравственно прекрасное – отвлеченное теоретическое понятие, никак не связанное с опытом человека. Но ряд мест убеждают в обратном. По мысли Аристотеля, нравственно прекрасное – нечто такое, что представлено во внутреннем опыте субъекта[212]. В частности, заявляется,

---

[207] Можно указать по меньшей мере 21 место из различных сочинений: Aristot. De somno et vigilia, 453b30; Id. Ethica Nicomachea, 1123b7; Id. Magna moralia, 1183b29; 1184b3; 1200a17; Id. Physica, 246b7–8; Id. Politica, 1254b39; 1282b37–39; 1290b5; Id. Protrepticus, fragm. 4.4; 104.5; Id. Rhetorica, 1360b21–23; 1361a2–15; 1361b7–13; 1362a4–5; 1362b14; 1387a15; 1388b14; 1407a1; 116b18–21; Id. Topica, 118b21.

[208] Aristot. Magna moralia, 1184b3; 1200a17; Id. Physica, 246b7–8; Id. Politica,1282b37–39; Id. Protrepticus, fragm. 4.4; 104.5; Id. Rhetorica, 1360b21–23; 1361a6; 1362a8, b14; 1387a15; 1388b14; Id. Topica, 116b18; 118b21.

[209] См. выражения «τὰς τοῦ σώματος ἀρετάς» (Aristot. Rhetorica, 1360b21–23), «ἀρετὴ σώματος» (Ibid. 1361a6; 1362b14), «αἱ ἀρεταί, τὰ δὲ ἐν τῷ σώματι» (Id. Magna moralia, 1184b3).

[210] Aristot. Ethica Nicomachea, 1100b30–31; 1116b2–3; Id. Rhetorica, 1366a35. См. также места, где он использует для этого другие выражения: *τό τῆς ψυχῆς κάλλος* (*Id*. Politica, 1254b39), *ἡ καλοκἀγαθία*, *καλὸς κἀγαθός* (*Id*. Magna moralia, 1207b23–1208a2).

[211] Ассоциация понятий прекрасного и добродетели см. в следующих 16 местах фрагментах: Aristot. Ethica Nicomachea, 1099a21–22; 1101b31–32; 1115b12–13; 1115b21–22; 1119b16; 1120a23–24; 1180a5–7; Id. Magna moralia, 1198a16–17; 1198a20–23; 1198a25–27; 1190a9–11; 1190a29; 1191a21–22; 1206b20–29; Id. Politica, 1323b31–33; Id. Rhetorica, 1366a35.

[212] Можно указать по меньшей мере 27 таких примеров: Aristot. Ethica Nicomachea, 1099a6; 1099a13; 1099a24–25; 1104b30; 1105a1; 1113a31; 1120a23–24; 1120a28–29; 1120b3–4; 1115b12–13; 1119b16; 1169a21–22; 1169a26–28; 1169a31–32; 1169a35; 1180a10; 1180a5–7; Id. Magna moralia, 1198a16; 1198a23–25; 1190a9–11; 1190a29; 1190a34; 1191a24–25; 1212b14–15; 1212b17–19; 1206b20–29; Id. Politica, 1311a5.

что нравственно прекрасное есть цель, мотивационная основа человеческой деятельности[213]; оно есть то, чего достигают, к чему стремятся[214]; к нему испытывается порыв чувств[215]; оно связано с наслаждением[216]; с ним можно согласовывать свой образ жизни[217]; его можно знать[218]. Очевидно, в соответствии с (1.9), где различаются само нравственно прекрасное и деятельность на его основе, Аристотель во многих местах употребляет выражение «прекрасная деятельность» – практический результат, полученный ради нравственно прекрасного[219]. В свете столь тщательного продумывания понятия нравственно прекрасного представляется справедливым замечение А. Ф. Лосева, что Аристотель «способен считать прекрасным только то, что обязательно и нравственно высоко»[220]. Правда, следует отметить, что здесь нравственно прекрасное сравнительно с Платоном утрачивает теологический и мистический подтекст. У Аристотеля это психологическое понятие, представленное в опыте субъекта, но нет оснований считать, что оно связано с Богом, как он Его понимал.

---

[213] Ключевое высказывание: «Ἀρετῆς δέ γ’ ἐστὶ τέλος τὸ καλόν» – «цель добродетели – нравственно прекрасное» (Aristot. Magna moralia, 1190a29); см. схожие контексты: Id. Ethica Nicomachea, 1119b16; Id. Magna moralia, 1190a9–11; Id. Politica, 1311a5). Сюда же относится выражение «τοῦ καλοῦ ἕνεκα» и «τοῦ καλοῦ χάριν» – «ради нравственно прекрасного», описывающее правильную, с точки зрения Аристотеля, мотивацию человеческой деятельности (Id. Ethica Nicomachea, 1115b12–13; 1115b21–22; 1120a23–24; 1120a28–29; 1120b3–4; 1180a5–7). Сюда же относится выражение «τὸ καλὸν προθέσθαι» – «предлагать себе прекрасное как задачу или объект» (Id. Magna moralia, 1190a34).

[214] См. выражения *περιποιέομαι ἑαυτῷ τὸ καλόν* – «достигая себе нравственно прекрасное» (Id. Ethica Nicomachea, 1169a21–22; Id. Magna moralia, 1212b14–15; 1212b17–19); «γίνεται… αὐτῷ… τὸ καλόν» (Id. Ethica Nicomachea, 1169a26–28); «αἱρούμενος τὸ καλόν» (Ibid. 1169a31–32); «ἑαυτῷ τοῦ καλοῦ πλέον νέμων» (Ibid. 1169a35); *ἐπήβολος καλῶν κἀγαθῶν* (Id. Ethica Nicomachea, 1099a6).

[215] См. текст: «τὴν ὁρμὴν πρὸς τὸ καλόν» – «порыв к прекрасному» (Id. Magna moralia, 1198a23–25; см. также: Ibid. 1191a24–25; 1206b20–29).

[216] См. выражения: «τὸ καλὸν… ἡδὺ φαίνεται» – «нравственно прекрасное кажется доставляющим удовольствие» (Id. Ethica Nicomachea, 1104b30–1105a1). См. схожи места: Id. Ethica Nicomachea, 1099a13; 1099a24–25; 1104b30; 1113a31.

[217] См. выражение «πρὸς τὸ καλὸν ζῶντα» (Id. Ethica Nicomachea, 1180a10).

[218] См. выражение *γνώσις τῶν καλῶν* (Id. Magna moralia, 1198a16).

[219] См. места, где используются след. выражения: *αἱ καλαὶ πράξεις* (Id. Ethica Nicomachea, 1099a17–18; 1099a21–22; 1120a23–24; 1120a30–31; 1177b17; Id. Politica, 1281a1–3), *πράττειν τὰ καλὰ* (Id. Ethica Nicomachea, 1099a32–33; Id. Magna moralia, 1198a16–17; 1198a24–25; Id. Politica, 1323b31–33), *πρακτικοὶ τῶν καλῶν* (Id. Ethica Nicomachea, 1099b31–32; 1101b31–32; Id. Magna moralia, 1198a25–27; Id. Politica, 1333a33); *καλῶς ζῆν* (Id. Ethica Eudemia, 1215a10), *καλῶς πολιτεύεσθαι* (Id. Politica, 1269a34–35; 1326a26–27), *ἄρχω καλῶς* (Id. Politica, 1259b39–1260a1).

[220] Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. С. 142.

3) Он применяет понятие прекрасного как симметрии, говоря о той области человеческой деятельности, которую обобщенно можно назвать искусством[221]. В частности, в изобразительном творчестве[222], в музыке[223].

4) Рудиментарное использование прекрасного в теологии[224].

Следует отметить, что Аристотель не использует термины *τὸ καλόν* и *τὸ κάλλος* для обозначения красоты окружающего мира, космоса.

Красота в естественной теологии Аристотеля. У него можно обнаружить гораздо меньше таких мест, чем у Платона. Можно указать по крайней мере два фрагмента, где понятие красоты используется в контексте, близком теологическому. Но чтобы убедиться, что это действительно теологический контекст, уместно указать несколько других мест, отражающих представления Аристотеля о Боге.

Стагирит описывает Бога с привлечением следующих выражений: «вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность… эта сущность не подвержена ничему и неизменна»[225]. Она есть «первое движущее», приводящее в движение все остальное, но само остающееся неподвижным[226]. Бог есть живое существо: «Бог есть вечное, наилучшее (ἄριστον) живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть Бог»[227]. Он также есть Ум, предмет мышления которого есть Он сам[228].

---

[221] Семантика термина *искусство* видоизменялась в различные эпохи, в частности, некоторые разновидности творческой деятельности, которые сегодня принято включать в область искусства, в предыдущие эпохи могли в нее не включаться. Здесь термин используется некритически, автор исследования не имеет в виду ту или иную историческую концепцию искусства, свойственную для той или иной эпохи. О проблемах, связанных с термином *искусство*, см. в энциклопедической статье: Толстых В. И. Искусство // НФЭ. Т. 2. С. 160–162.

[222] Aristot. Ethica Eudemia, 1231a1–2; Id. Politica, 1284b9; 1338b2.

[223] Aristot. Politica, 1284b12; 1341a14.

[224] О теологии Аристотеля см. Krämer, H.J. Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amsterdam : Verlag P. Schippers, 1964. S. 131–173; Хлебников, Г.В. Античная философская теология. С. 150–161.

[225] Aristot. Metaphysica, Λ 1073a4–13.

[226] Id. Physica, 242a50–55; см. также: Id. Metaphysica, Λ 1072b8–11.

[227] Id. Metaphysica, Λ 1072b24–30.

[228] Id. Metaphysica, Λ 1074b33–34. Более подробно см. в статье: Волкова, Н.П. Бог-ум в философской теологии Платона, Аристотеля и Плотина // Вестник ПСТГУ. Серия I : Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 97–99.

Скупые высказывания, которые дают основание включить Аристотеля в текущее рассмотрение темы красоты, представлены в 12-й книге «Метафизики». Так, в 12-й книге «Метафизики»[229] он развивает еще один важный нюанс своего учения о Боге, предположительно коррелирующий с философской теологией Платона. Отвечая на вопрос, каким образом Бог может двигать мир, сам оставаясь неподвижным, он заявляет, что Он есть высший «предмет желания (τὸ ὀρεκτόν) и предмет мысли (τὸ νοητόν)»[230]. Далее применительно к Богу Аристотель пишет следующее:

(1.10)	«А высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу, ибо предмет желания (ἐπιθυμητόν) – это то, что кажется прекрасным (τὸ φαινόμενον καλόν), а высший предмет воли (βουλητὸν δὲ πρῶτον) – то, что на деле прекрасно (τὸ ὂν καλόν)»[231].

Несколькими страницами ниже в том же трактате он аргументирует, почему Бог как мыслящий Ум должен мыслить самого себя, а не что-то помимо Него:

(1.11)	«…что же именно мыслит он (τί νοεῖ)? Либо сам себя (ἢ γὰρ αὐτὸς αὑτὸν), либо что-то другое (ἢ ἕτερόν τι); и если что-то другое, то или всегда одно и то же, или разное. Так вот, есть ли здесь разница или это все равно, мыслить ли прекрасное (τὸ νοεῖν τὸ καλόν) или все что угодно (ἢ τὸ τυχόν)?.. Таким образом, ясно, что ум мыслит самое божественное и самое достойное (τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ)»[232].

В приведенных двух отрывках в неявном виде понятие *τὸ καλόν* – «прекрасное» соотносится с Богом. В (1.10) Бог определяется как высший предмет желания разумных существ, поскольку Он есть «то, что кажется (человеку) прекрасным» («τὸ φαινόμενον καλόν»). Вместе с этим Бог определяется и как высший предмет их воления, поскольку Он есть «сущее прекрасное» («τὸ ὂν καλόν»). В (1.11) среди аргументов, почему Он должен мыслить самого себя, оказывается и тот аргумент, что Он есть «прекрасное». Здесь прекрасное не идея, как у Платона, а атрибут Бога.

Оба приведенных фрагмента могли бы показаться не более чем обмолвками, из которых ничего не следует. Тем не менее более правильным представляется

[229] Aristot. Metaphysica, Λ 1072a21–36.
[230] Aristot. Metaphysica, Λ 1072a26.
[231] Id. Metaphysica, Λ 1072a27–28.
[232] Id. Metaphysica. Λ 1074a22–27.

считать, что присутствие понятия красоты в этих местах, относящихся к теологии Аристотеля, отнюдь не случайно. Как отмечает Г.-И. Кремер, теологические модели Аристотеля относятся к «наследию» Платоновской Академии[233]. Учение о Боге как высшем предмете желания и мысли перекликается с представлениями Платона об идее Блага. Таким образом, следует отметить, что Аристотель допускает соотносить понятие красоты с Богом, хотя нельзя не отметить, что сравнительно с его учителем это понятие имеет у него второстепенное значение[234].

1.2.2. Хрисипп из Сол

Философия красоты. Философский дискурс о красоте, впервые обнаруживаемый у двух величайших мыслителей Античности, подхватывается и последующей эпохой. Явные тому свидетельства представлены в стоицизме.

Труды ранних стоиков не сохранились. Но позднейшие свидетельства позволяют судить о развивавшейся в стоицизме философии прекрасного. Так, по свидетельству Диогена Лаэртского, ранние стоики посвятили вопросу прекрасного несколько трактатов[235]. Хотя эти работы не сохранились, тем не менее, в дошедших до нас фрагментах из Хрисиппа из Сол (ок. 280/277 – ок. 208/204 гг. до Р.Х.) присутствуют дефиниции прекрасного, из которых можно заключить о том направлении, какое философия прекрасного получает в стоицизме в целом:

(1.12)	«Красота тела (τὸ τοῦ σώματος [κάλλος]) состоит в соразмерности членов (ἐν συμμετρίᾳ μερῶν), в хорошем цвете и в свежести кожи… а красота ума (τὸ δὲ διανοίας) – в гармонии мнений (ἐν ἁρμονίᾳ δογμάτων) и согласии добродетелей (ἀρετῶν συμφωνίᾳ)»[236].

[233] Krämer, H.J. Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. S. 141.

[234] Есть еще два места, которые можно интерпретировать как следы теологического использования понятия красоты: Aristot. Metaphysica, N 1091a29–1091b1; Id. Ethica Nicomachea, 1177a12–17.

[235] В частности, он упоминает книги представителей Ранней Стои – книгу «О прекрасном» Клеанфа (ок. 331/330 – ок. 232 до Р. Х.) (Diog. Laert. VII 175) и книги Хрисиппа «О прекрасном» (Ibid. VII 101; 129) и «О прекрасном и о наслаждении» (Ibid. VII 202), а также отмечает, что вопрос прекрасного разрабатывал представитель Средней Стои Гекатон Родосский (сер. II – нач. I в. до Р. Х.) (Ibid. VII 101).

[236] SVF III, fr. 392. Здесь и далее пер. с греч. А.А. Столярова (Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Хрисипп из Сол. Ч. 1–2 / Пер. А.А. Столярова. М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1999, 2002). См. также SVF III, fr. 278; 279; 471; 471a; 472.

Как видно из приведенной цитаты, идея симметрии (συμμετρία), разработанная, как считается, еще пифагорейцами[237], встречавшаяся у Платона и использованная на разный лад Аристотелем, в стоицизме становится чем-то наподобие рабочей научной модели.

Обращает на себя внимание, однако, тот этический контекст, в котором данная модель высказывается. Неслучайно Диоген Лаэртский, перечисляя труды Хрисиппа, не дошедший до современности сборник книг «О прекрасном и наслаждении» помещает в рубрику «этика» [238] . Тот же Диоген упоминает следующее восходящее к Хрисиппу суждение, которое подтверждает этический характер интереса стоиков к прекрасному:

(1.13)	«Совершенное благо (τὸ τέλειον ἀγαθὸν) они <стоики> называют нравственно-прекрасным, или совершенно соразмерным (τὸ τελείως σύμμετρον), поскольку оно обнимает все необходимые от природы “числа” (πάντας ἀπέχειν τοὺς ἐπιζητουμένους ἀριθμοὺς ὑπὸ τῆς φύσεως). Нравственно-прекрасное бывает четырех видов (εἴδη δὲ εἶναι τοῦ καλοῦ): справедливое, мужественное, упорядоченное и разумное, поскольку как раз такими качествами отличаются нравственно прекрасные действия (τὰς καλὰς πράξεις). Равным образом, и дурное бывает четырех видов: несправедливое, трусливое, неупорядоченное и неразумное. Прекрасным в [нравственном] смысле (τὸ καλὸν) называется то, за что достойны похвалы обладающие им (τὸ ἐπαινετοὺς παρεχόμενον τοὺς ἔχοντας), или всякое достойное похвалы благо (ἀγαθὸν ἐπαίνου ἄξιον)»[239].

Модель прекрасного как симметрии озвучивается не столько ради решения самого по себе вопроса красоты, сколько для решения этической задачи – поиска нравственного идеала аскета. Понятия красоты души в (1.12) и нравственно прекрасного в (1.13) нужны Хрисиппу затем, чтобы сделать понятным, как он понимает красоту души. А это понятие необходимо ему, чтобы прояснить идеал мудреца. Действительно, стоики, как передает Климент Александрийский, наделяли

(1.14)	«одного лишь мудреца царской властью, священством, даром прорицателя и законодателя, богатством, истинной красотой (κάλλος ἀληθινόν), благородством и свободой»[240]

[237] Исследователи отмечают, что впервые она зародилась еще в древнем пифагореизме (Шестаков, В.П. Очерки по истории эстетики. От Сократа до Гегеля. М. : Мысль, 1979. С. 29–30; Татаркевич В. История шести понятий. М. : Дом интеллектуальной книги, 2002. С. 129).

[238] Diog. Laert. VII 7.202.

[239] Ibid. VII 1.100. О связи нравственно прекрасного с симметрией см. также: SVF III, fr. 87.7.

[240] SVF III, fr. 619. Схожая мысль высказывается в другом фрагменте: «тот, в ком благодаря стремлению к мудрости и добродетели укоренились божественные предписания, даже если телесным безобразием превзойдет Силена, все

Модель прекрасного как симметрии, оптимальной композиции элементов целого, получившая распространение в стоической мысли, окажет значительное влияние на последующий философский дискурс о красоте и сохранит свой вес вплоть до XVIII в. В. Татаркевич по причине ее долговечности назвал эту модель «Великой Теорией»[241].

Категория красоты у Хрисиппа. В силу отсутствия сохранившихся сочинений Хрисиппа точная количественная оценка того, как часто он использовал понятие красоты, невозможна. Тем не менее, на основе дошедших до нас позднейших аллюзий можно заключить, что это понятие было для него достаточно важным, и использовал он его часто[242].

1) Среди сохранившихся фрагментов из Хрисиппа понятие **красоты человеческого тела** встречается по меньшей мере в 12 местах[243]. Во всех этих случаях используется термин *τὸ κάλλος*. Понятие, как у Платона и Аристотеля, рассматривается в контексте учения о благах[244]. Вклад стоиков, в частности, Хрисиппа в разработку понятия можно усмотреть в том, что они конкретизируют место телесной красоты в иерархии благ[245], а также более регулярно используют модель симметрии[246].

2) У Хрисиппа четко фиксируется понятие **красоты космоса** – как в целом[247], так и некоторых материальных объектов[248].

равно по необходимости будет прекраснейшим (pulcherrimus)» (SVF III, fr. 592). См. эту мысль также: Ibid. fr. 83.9; 594.2–3; 598.6–7; 622.2; 719.3.

[241] Татаркевич, В. Цит. соч. С. 129.

[242] В дошедших до нас фрагментах термин *τὸ κάλλος* встречается 100 раз, прилагательное *καλός* – 213.

[243] SVF II, fr. 346.4; ; SVF III, fr. 117.3; 122.21; 127.3; 142.5; 146.2; 278.10; 392.5; 471.60; 472.6; 472.10; 473.40.

[244] SVF III, fr. 117.3; 122.21; 127.3; 142.5; 146.2.

[245] Красота, по его мнению, не относится ни к числу благ (*τὰ ἀγαθὰ*), ни числу зол (*τὰ κακά*), а к числу безразличных вещей (*τὰ οὐδέτερα*) (SVF III, fr. 117.3). Среди безразличных она относится к числу предпочитаемых (*τὰ προηγμένα*) (SVF III, fr. 122.21; 127.3). Она относится к числу вещей, соответствующих природе (*τὰ κατὰ φύσιν*), которые приемлемы сами по себе (*τὰ καθ' αὑτὰ ληπτὰ*) (SVF III, fr. 142.5; 146.2).

[246] SVF III, fr. 278.10; 392.5; 471.60; 472.6; 472.10.

[247] См. выражения: «καλὸς δὲ ὁ κόσμος» – «космос – прекрасен» (SVF II, fr. 1009.6–11); «ἐπιτελεῖ τὸ κάλλος τοῦ κόσμου καὶ ταῦτα τὰ φαινόμενα» – «о совершенной красоте мира свидетельствуют многочисленные <небесные> явления» (SVF II, fr. 1009.16); *τὸ κάλλος τῶν ἐμφαινομένων* – «красота видимого (являемого)» (SVF II, fr. 1009.4); «πολλὰ τῶν ζῴων ἕνεκα κάλλους ἡ φύσις ἐνήνοχε» – «многие живые существа природа создала ради красоты» (SVF II, fr. 1163.2–3); космический ум (ὁ νοῦς) творит космос (в начале очередного цикла) «исполненным непередаваемой прелести и несказанной красоты (εὐειδῆ καὶ καλὸν ἀμηχάνως), гораздо более великолепным, чем тот, что мы видим ныне» (SVF II, fr. 622.20).

[248] Например: красота небесных светил (SVF II, fr. 1151.7); красота хвоста павлина (SVF II, fr. 1163.5)

3) Наибольшее внимание, думается, стоики уделяют разработке понятия красоты **в этике**. Судя по дошедшим фрагментам из Хрисиппа, он четко выделяет два этических понятия: с одной стороны, красота души как принадлежность мудреца и один из синонимов добродетели[249], а также действия, ее выражающие[250]; с другой стороны, тщательно разработанное понятие *τὸ καλόν* – нравственно прекрасного[251]. Это последнее по характеру своего использования напоминает Аристотелевское нравственно прекрасное. В частности, у Хрисиппа оно также ассоциировано с понятиями добродетели[252] и блага[253] и выполняет функцию положительного нравственного полюса[254]. Сравнительно с Аристотелем, однако, понятие нравственно прекрасного у Хрисиппа становится более отвлеченно-рационализированным, менее соотнесенным с эмоциональным опытом субъекта[255].

4) Кое-где имеются намеки на понятие Божественной красоты (см. ниже).

---

[249] Можно обнаружить это понятие по меньшей мере в 20 местах: SVF II, fr. 1009.57; 1078.5–11; SVF III, fr. 83.9; 208.6; 225.2; 278.5; 278.12; 354.2; 392.6–7; 471a.3; 471a.11; 472.13; 581.2; 594.2–3; 598.3; 598.6–7; 619.6; 622.2; 719.3. Для его обозначения приводятся такие выражения, как: *κάλλος ἀληθινόν* (SVF III, fr. 619.6), *τὸ τῆς ψυχῆς κάλλος* (SVF III, fr. 278.5; 278.12), *τὸ κάλλος τῆς διανοίας* (SVF III, fr. 392.6–7), *τὸ κάλλος τῶν ἐν ταῖς διανοίαις ἀγαλμάτων* (SVF III, fr. 244.18), *καλὴ ψυχή* (SVF III, fr. 471a.3; 471a.11; 472.13), *τὸ φύσει καλὸν <τὸ> κατὰ ψυχήν* (SVF III, fr. 354.2), прилагательное *καλός* в качестве эпитета (SVF III, fr. 594.2–3; 598.3; 598.6–7; 622.2; 719.3), *οἱ καλοὶ κἀγαθοί* (SVF II, fr. 1078.5–11; SVF III, fr. 225.2; 581.2), а также отождествление понятия красоты с добродетелью (*ἀρετή*) (SVF II, fr. 1009.57; SVF III, fr. 208.6). К этой группе следует добавить еще 9 случаев, где передается определение стоиками страстной любви (*ἔρως*) как стремление к дружбе по причине «проявляемой красоты» («διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον»); это понятие, несмотря на кажущуюся вульгарность, в действительности указывает на проявляемую в облике внутреннюю красоту человека и не подразумевает ничего непристойного (SVF III, fr. 395.6; 396.8; 397.11–12; 650.2; 716.5; 719.8–10; 721.3; 722.5). Также см. выражение *τὸ καλῶς ἐρᾶν* – «нравственно прекрасная любовь» (SVF III, fr. 717.15).

[250] См. выражения *αἱ καλαὶ πράξεις* (SVF III, fr. 83.4; 110.4; 114.2), *ἡ πράξις τοῦ καλοῦ* (SVF II, fr. 988.23), *τὰ καλὰ ἔργα* (SVF III, fr. 739.4), *τὰ καλά κατορθώματα* (SVF II, fr. 1005.12–13), *καλὸς βίος* (SVF III, fr. 558.5), *ὁ βίος ἐν ἀρετῇ καὶ καλλίστοις ἤθεσι καρποφορῶν* (SVF II, fr. 40.3), *τὸ κάλλιστον τῶν ἀνθρωπίνων* (SVF II, fr. 978.6).

[251] Оно обнаруживается по меньшей мере в 47 местах: SVF II, fr. 18.3; 729.2; 764.6; 842.5; 988.21–22; 988.31; 988.44; 1003.12–13; 1118.23; SVF III, fr. 12.7; 16.11–12; 23.5–6; 29.4–5; 30.1; 30.4–6; 31.2; 32.7; 33.14; 34.2; 38.1; 38.8; 40.3; 83.1; 83.3; 83.6; 86.3; 87.2; 87.7; 145.11; 157.6; 215.2; 222.6; 225.12; 229a.11; 229a.14; 308.3; 310.3; 310.7–8; 314.5; 330.2; 433.2; 456.3; 505.4; 538.2; 558.4; 684.9; 709a.10.

[252] Можно указать не менее 8 таких мест: SVF II, fr. 1003.12–13; SVF III, fr. 16.11–12; 83.3; 157.6; 215.2; 310.7–8; 505.4; 558.4.

[253] Всего можно указать не менее 24 таких места. В частности, см. красноречивые утверждения: «πᾶν ἀγαθὸν καλόν» – «всяко благо – нравственно прекрасно» (SVF III, fr. 16.11–12) и «τὸ ἰσοδυναμεῖν τῷ καλῷ τὸ ἀγαθόν» – «благо и нравственно-прекрасное – одно и то же» (SVF III, fr. 30.4–6). См. также: SVF II, fr. 1118.23; SVF III, fr. 23.5–6; 29.4–5; 30.1; 31.2; 32.7; 33.14; 38.1; 38.8; 40.3; 83.1; 83.6; 86.3; 87.2; 87.7; 145.11; 157.6; 229a.14; 310.3; 310.7–8; 330.2; 505.4.

[254] См. 9 мест: SVF II, fr. 764.6; 842.5; 988.21–22; 1003.12–13; 988.21–22; 988.31; SVF III, fr. 222.6; 314.5; 538.2–4.

[255] См. характерное свидетельство: «Итак, в нас присутствуют три естественных склонности (τριῶν οὖν τούτων ἡμῖν οἰκειώσεων ὑπαρχουσῶν φύσει), сообразно каждому виду частей души: к удовольствию (πρὸς τὴν ἡδονὴν) в силу присутствия вожделеющего начала (διὰ τὸ ἐπιθυμητικόν), к победе (πρὸς τὴν νίκην) в силу пылкого (διὰ τὸ θυμοειδές) и к нравственно-прекрасному (πρὸς τὸ καλὸν) в силу разумного (διὰ τὸ λογιστικόν). Эпикур принимал во внимание лишь склонность, свойственную худшей части души, а Хрисипп, – лишь свойственную лучшей, ибо утверждал, что мы имеем склонность только к нравственно-прекрасному (πρὸς μόνον τὸ καλόν), которое, как это ясно, является и благом» (SVF III, fr. 229a.11).

Таким образом, можно сделать вывод, что Хрисипп развивает традицию, идущую от Платона и Аристотеля. Об этом свидетельствует, с одной стороны, состав категории красоты, в котором нет ничего, чего не было бы у Платона и Аристотеля, а с другой стороны, конкретизация и детализация некоторых входящих в нее понятий, прежде всего нравственно прекрасного.

Красота в естественной теологии. Хрисипп в нескольких местах использует понятие красоты применительно к Богу, как он Его понимал. Во избежание недоразумений видится уместным отметить с опорой на научную литературу характерные для стоицизма аспекты в мышлении о Боге.

Стоическая теология становится частью физики – учения о природе[256]. У стоиков Бог-Логос как творческий принцип на уровне первоначал ассоциируется с «творческим огнем»[257], на уровне теологии – с Зевсом[258]. Начиная с Хрисиппа или даже ранее «творческий огонь» понимается как «Пневма», то есть «теплое дыхание», состоящее из огня и воздуха[259]. По обобщающему наблюдению А.А. Столярова, понятия *Бог*, *Логос*, *природа* и *пневма* у стоиков предстают как понятия, которые определяются друг через друга[260]. Учение стоиков о Боге Г.В. Хлебников обобщенно суммирует в следующих тезисах: Бог един с миром; Он является творческим огнем, который генерирует космос; Он живое, разумное, совершенное существо; Он телесен, но Его тело самое чистое из всех тел мира; Он идентичен материи и является одной из ее форм; Он есть разумный Дух, дыхание, пневма, которая распространяется через целое всего мира; Он есть разум[261].

---

[256] См. изречения, которые восходят к Хрисиппу, передаваемые античными авторами: «физика завершается учением о богах» (SVF II, fr. 42); «солнце, луна, все звезды, земля и море – боги» (SVF II, fr. 92), «бог смешан с материей, распространяется по всей материи, придавая ей тем самым облик, форму и порядок… бог представляет собой тело» (SVF II, fr. 310). О нерасторжимости у стоиков физики и теологии указывается и в специальной литературе: «Бог, творя Мир, – пишет А.С. Степанова, – находится в нем и продолжает существовать там же в качестве пневмы… Так сомкнулись физика и теология» (Степанова, А.С. Философия Древней Стои. СПб. : Алетейя, 1995. С. 200). См. также: Algra, K. Stoic Theology // The Cambridge Companion to the Stoics / Ed. by Br. Inwood. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. P. 153.

[257] SVF II, fr. 423. См. также об этом в работе: Столяров, А.А. Стоя и стоицизм. М. : АО Ками Груп, 1995. С. 106.

[258] SVF I, fr. 323a; 537. См. в литературе: Столяров, А.А. Цит. соч. С. 106.

[259] SVF II, fr. 413; 422; 786; 841. См. в литературе: Столяров, А.А. Цит. соч. С. 107.

[260] Там же.

[261] Хлебников, Г.В. Цит. соч. С. 196.

Отсюда следует, что, строго говоря, у стоиков нет четкой границы между теологией и физикой. Значит, не вполне корректно случаи, где красота у них соотносится с Богом, сепарировать от мест, где она соотносится с миром. Тем не менее это видится допустимым, поскольку здесь стоит задача не столько изложить их философскую теологию, сколько проследить историческую преемственность в использовании античными мыслителями понятия Божественной красоты.

Среди фрагментов из Хрисиппа можно обнаружить лишь несколько таких мест, более или менее смутных. В рамках учения о циклическом сгущении и разрежении первоматерии[262], уничтожении мира и последующем его возрождении утверждается, между прочим, следующее:

(1.15)	«После того, как [в мире] остается только ум (νοῦς)… в нем уже нельзя найти ничего плотного… от этого он становится прекрасным (κάλλιστος), приобретая чистейшую природу несмешанного сияния»[263].

Здесь термин «ум» имеет теологический подтекст. Стоит также отметить, что речь идет о начале очередного космического цикла, т. е., с некоторыми оговорками, здесь можно говорить о протологии.

В другом свидетельстве мысль о красоте Бога присутствует имплицитно:

(1.16)	«Стоики определяют сущность бога так: мыслящая и огненная пневма, не имеющая [определенной] формы, но превращающаяся в любую вещь по своему желанию и уподобляющаяся ей. Это представление о боге они получили, выводя его прежде всего из красоты (ἀπὸ τοῦ κάλλους) окружающего мира»[264].

Умозаключение о Боге на основании совершенства мира в науке именуется телеологическим аргументом[265]. Следует обратить внимание на присутствующее в (1.16) новшество стоиков. Хотя мысль о красоте космоса высказывал уже Платон; там же неявно присутствовала смысловая связь между, с одной стороны, красотой космоса и, с другой, качествами благого Демиурга-Души. И все же именно стоики этот намек Платона доводят до методологического принципа. Позднее этот логический переход от красоты мира к красоте Бога будет использоваться патристикой.

---

[262] Степанова, А.С. Цит. соч. С. 199–200.
[263] SVF II, fr. 622.
[264] SVF II, fr. 1009.
[265] См. подробнее: Столяров, А. А. Стоя и стоицизм. С. 154–155.

Еще одним аргументом в пользу того, что Хрисипп, вероятно, мог высказывать суждение о красоте Бога – огненной Пневмы, является фрагмент, где заявляется, что из всех четырех элементов именно огонь «отличается красотой (κάλλει)»[266]. Также и небесные светила прекрасны в силу того, что состоят из огня[267]. Из этого можно сделать предопложение, что для мысли Хрисиппа и, возможно, стоической традиции в целом было естественным полагать, что огненная Пневма, которая есть Бог, также прекрасна.

Широко известно то важное место, какое в теологических представлениях стоиков занимало понятие Логоса (*λόγος*)[268]. Хотя среди сохранившихся фрагментов из стоиков не удалось обнаружить контекстов, где бы понятие красоты ассоциировалось с Логосом, все же наличие такой связи из всего вышесказанного вполне можно предполагать.

В целом же приходится признать следующее. С одной стороны, в сохранившихся фрагментах Хрисиппа можно указать случаи, которые позволяют заключить, что сам он допускал соотносить понятие красоты с Богом, как он Его понимал. Но, с другой стороны, они немногочисленны, а понятие красоты играет в них несущественную роль, так что в них можно видеть лишь отголосок мистических представлений Платона.

1.2.3. Средние платоники

В I–II вв. по Р. Х. в различных ценрах Римской империи ведут свою деятельность авторы, которых всех, несмотря на отличия, объединял Платон как ключевой авторитет. Это такие фигуры, как Филон Александрийский (кон. I в. до Р. Х. – нач. I в. после Р. Х.), Плутарх из Херонеи (ок. 45 – ок. 127 гг.), Алкиной (сер. II в.), Альбин (сер. II в.), Аттик (2-я пол. II в.), Апулей (ок. 123 – ?). Сегодня в

[266] SVF II, fr. 1165.
[267] SVF II, fr. 1151, 1165.
[268] SVF II, fr. 913. См. подробнее: Столяров, А.А. Цит. соч. С. 154–160.

научной литературе их обобщенно именуют условным термином средние платоники[269].

Понятие красоты становится одним из аспектов платоновского наследия, которое средние платоники с готовностью принимают от предшественников. Они не обнаруживают, однако, специального интереса к **проблеме красоты**[270], лишь используют это понятие в схожем с ранним платонизмом ключе[271], внося незначительные новшества, обусловленные новшествами в их мировоззрении.

Анализ употребления средними платониками понятия красоты показывает, что они усваивают разработанную в предыдущую эпоху **категорию красоты**. Действительно, у них широко используются ровно те же понятия красоты и ровно с теми же функциями, что и до них, в частности: 1) красота человеческого тела[272]; 2) красота чувственно воспринимаемого космоса или его частей[273], а также

---

[269] Термин *средние платоники* в рамках настоящего исследования используется как обобщающее наименование группы мыслителей, объединенных приверженностью Платону и отнесенных к одной и той же исторической эпохе. Автор диссертации вполне отдает себе отчет в том, «что сами средние платоники таковыми себя, разумеется, не считали, и что они не составляли сознательно единого движения» (Шичалин, Ю.А. История античного платонизма. М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 33, прим.).

[270] Там и здесь можно встретить идеи, высказанные ранее. В частности, мысль, что красота есть симметрия (Phil. Jud. De congr. erudit. grat., 75; Id. De vita Mosis, 2.140.1–3; Alcinous. Epit. doctr. Platon., 10.3.1–7).

[271] Например, Плутарх и Алкиной усваивают учение Платона в «Пире» о восхождении через красоту тела к Божественной красоте: Plut. Amatorius, 765 F – 766 B; Alcinous. Epit. doctr. Platon., 5.5; 10.6.

[272] У Филона Александрийского не менее 25 раз: Phil. Jud. De Abrahamo, 263.3; 267.3; Id. De ebrietate, 53.1; 75.5; Id. De Josepho, 130.2; 269.1; Id. De posteritate Caini, 112.4; 159.2; 159.5; Id. De providentia, 2.1.9; 2.7.8–10; Id. De special. leg., 1.139.5; 2.32.2; 3.51.5; 4.89.5; Id. De virtutibus, 36.2; 39.5; Id. De vita Mosis, 1.299.2; 2.140.1; Id. Leg. allegor., 3.16.6; 3.63.3–4; 3.220.6; Id. Quod deterius potiori insidiari soleat, 99.2; Id. Quod deus sit immutabilis, 150.7; Id. Quod omnis probus liber sit, 38.4. Сюда же следует отнести введенное им понятие «ложной красоты» (*νόθον κάλλος* или *νόθος εὐμορφία*, букв. «незаконорожденная красота» как антоним *γνήσιον κάλλος*): Phil. Jud. De gigantibus, 18.1; Id. De providentia, 2.31.6; Id. De sacrif. Abel. et Cain., 22.1; 29.3–4; Id. De sobrietate, 12.1. У Плутарха Херонейского – не менее 49 раз: Plut. Agis et Cleomenes, 22.2.2; Id. Alcibiades, 1.4.1; Id. Alexander, 21.5.1–2; 21.10.2; Id. Amatorius, 766 A.7–8; 766 E.13; 752 D.7; 757 E.7; 763 B.2; 767 B.1; 768 A.2; 24.1.4; Id. Antonius, 27.3.1; 31.4.2; 57.5.3; 73.3.1; 87.6.3; Id. Aratus, 32.1.2; Id. Aristides, 2.4.4; 14.5.8; Id. Artaxerxes, 23.4.3; 27.2.3; Id. Caesar, 45.3.3; Id. Cimon, 1.2.6; Id. Conjugalia praecepta, 141 D.11; Id. Crassus, 21.7.1; 24.1.7; Id. De Alexandri magni fortuna aut virtute, 338 E.2; 342 F.7; Id. De curiositate, 520 C.2; Id. De fortuna, 99 F.2; Id. De recta ratione audiendi, 39 E.2; Id. Demetrius, 2.2.4; 9.5.4; 24.6.1; Id. Maxime cum principibus philosopho esse disserendum, 778 A.11; Id. Mulierum virtutes, 246 D.4; 259 B.5; Id. Pelopidas, 9.10.2; Id. Pompeius, 2.4.5; Id. Publicola, 10.5.9; Id. Quaestiones convivales, 685 E.4; 723 C.3; 740 A.6; Id. Quomodo adolescens poetas audire debeat, 34 A.2; Id. Romulus, 3.5.1; 15.2.1; Id. Theseus, 30.2.2. У Алкиноя – не менее 4 раз: Alcinous. Epit. doctr. Platon., 5.5.2; 10.6.3; 27.2.6; 27.5.11. В сохранившихся фрагментах из Аттика – дважды: Atticus. Fragmenta, 4.3.8; 4.10.4. В учебнике Апулея – четырежды: термин *pulchritudo* (Apul. De Plat. et eius dogm., 1.17, p. 108.19; 1.18, p. 109.8–9; 2.16, p. 128.21) и термин *species* (Ibid. 2.9, 120.18).

[273] У Филона – не менее 8 таких мест: Phil. Jud. De Abrahamo, 159.8; 228.1; Id. De opif. mund., 8.6–9.4; 139.11–12; Id. De praemiis et poenis et De exsecrationibus, 42.3; Id. De special. leg., 2.141.3; Id. De vita Mosis, 1.212.10; 1.235.2; 2.209.2. У Алкиноя см. выражение *τὸ κάλλιστον κατασκεύασμα* – «прекраснейшее сооружение» (Alcinous. Epit. doctr. Platon., 12.1.9). Во фрагментах из Аттика см. выражение *κάλλιστον ἔργον* – «прекраснейшее произведение» (Atticus. Fragmenta, 6.7.3; 6.14.5), а также еще два места: Ibid. 6.13.1; 7.5.7. У Апулея – *pulcherrimus mundus* (Apul. De Plat. et eius dogm., 1.8, p. 96.20– 97.2). У Плутарха не удалось обнаружить понятия красоты космоса как целого, но он нередко упоминает красоту в смысле пейзажа: Plut. Aetia Romana et Graeca, 269 D.6; Id. Alexander, 50.3.3; Id. Antonius,

материальных объектов либо артефактов, в том числе зданий[274]; 3) красота души или внутренняя красота, отождествляемая с добродетелью[275], а также связанные с нею понятия нравственно прекрасного (*τὸ καλόν*)[276] и красоты поступков, практик или учений[277]; 4) Божественная красота (см. ниже).

Из средних платоников известное новшество в категории красоты демонстрирует Филон Александрийский, сочетающий платоническую разработку с библейским повествованием. Так, он вводит новое понятие – красоту первозданного Адама как творения Бога[278]. Мысль, что Адам до грехопадения был прекрасен, выражается им без конкретизации, имеется ли в виду только телесная или только внутренняя красота. Примечательно, что здесь впервые понятие красоты помещается в контекст библейской протологии.

85.3.2; Id. Artaxerxes, 25.2.1; Id. Caesar, 42.3.3; Id. De fortuna Romanorum, 325 E.6; Id. De Pythiae oraculis, 395 B.10; 395 C.8; Id. Sertorius, 16.5.4; Id. Titus Flamininus, 3.5.2.

[274] Philo. Jud. De fuga et inventione, 26.3; Id. De special. leg., 1.74.1; Id. Legatio ad Gaium, 150.3; Plut. Antonius, 74.2.3; 80.2.6; Id. Cato Maior, 12.5.4; 27.1.3; Id. De cohibenda ira, 461 F.3; Id. De Pythiae oraculis, 409 A.2; Id. Lysander, 5.5.8; Id. Marcellus, 19.2.3; Id. Pericles, 13.4.3; Id. Philopoemen, 9.14.4; Id. Pyrrhus, 16.11.4; Id. Tiberius et Gaius Gracchus, 28.1.2; Id. Timoleon, 22.1.2, 29.4.1;

[275] У Филона – не менее 27 случаев использования: Phil. Jud. De Abrahamo, 261.1; Id. De confusione linguarum, 50.1; Id. De congr. erudit. grat., 125.1; Id. De gigantibus, 17.7; 44.3; Id. De migratione Abrahami, 86.6; Id. De mutat. nomin., 267.1; Id. De plantatione, 65.2; Id. De posteritate Caini, 93.4; Id. De praemiis et poenis et De exsecrationibus, 65.1; 160.2; Id. De providentia, 2.31.6; Id. De sacrif. Abel. et Cain., 22.1; 29.2; 45.2; Id. De sobrietate, 12.2–4; 38.5; 68.2; Id. De somniis, 2.228.3; Id. De special. leg., 3.25.1; 3.51.4; Id. De vita Mosis, 2.137.3; 2.140.1; 2.140.2–3; Id. Leg. allegor., 2.81.7; Id. Quod omnis probus liber sit, 4.3; 137.1. У Плутарха – не менее 4 случаев: Plut. Adversus Colotem, 1125 A.9; Id. Amatorius, 757 E.7; Id. An seni respublica gerenda sit, 797 E.8; Id. De Alexandri magni fortuna aut virtute, 336 B.3. У Алкиноя – 6 раз: Alcinous. Epit. doctr. Platon., 5.5.2–3; 10.6.2–3; 27.2.6; 31.1.3; 33.3.11; 35.1.3. Во фрагментах из Аттика – однажды: Atticus. Fragmenta, 4.6.5. У Апулея – трижды: *pulchritudo animae* (Apul. De Plat. et eius dogm., 2.9, p. 120.4; 2.11, p. 123.6), *vera pulchritudo* (Ibid. 2.16, p. 128.21).

[276] Можно упомянуть не менее 39 случаев у Филона: Phil. Jud. De Abrahamo, 38.3; Id. De agricultura, 99.1; 104.4; Id. De confusione linguarum, 145.5; Id. De congr. erudit. grat., 69.4; Id. De ebrietate, 200.3; Id. De fuga et inventione, 129.3; 153.3; Id. De Josepho, 143.5; Id. De migratione Abrahami, 60.1; 145.4; Id. De mutat. nomin., 145.3; Id. De opif. mund., 8.6; Id. De posteritate Caini, 95.7; 134.1; Id. De praemiis et poenis et De exsecrationibus, 27.6; 112.5; Id. De sacrif. Abel. et Cain., 41.7; 120.6; Id. De sobrietate, 15.3; 60.1; 62.5; 68.5; 68.5–7; Id. De somniis, 1.162.6; 1.168.2; 2.9.1; 2.20.1; Id. De special. leg., 1.318.3; 1.323.8; 2.48.4; 2.74.1; Id. De vita Mosis, 1.59.6; Id. Leg. allegor., 3.39.1; 3.137.1; 3.167.7; Id. Quod deterius potiori insidiari soleat, 9.2; 35.4; 37.2. У Плутарха – не менее 12 случаев: Plut. De Alexandri magni fortuna aut virtute, 333 B.9; Id. De genio Socratis, 576 E.1; Id. De Iside et Osiride, 377 A.11; Id. De recta ratione audiendi, 42 B.2; 47 C.3–6; Id. De tuenda sanitate praecepta, 126 B.7; Id. De virtute et vitio, 101 D.7; Id. Pericles, 2.4.1; Id. Quomodo adolescens poetas audire debeat, 18 D.4; Id. Quomodo adulator ab amico internoscatur, 55 B.6; 55 D.2; Id. Solon, 22.4.4. У Алкиноя – трижды: Alcinous. Epit. doctr. Platon., 4.8.9; 27.5.2; 33.4.10. У Апулея в учебнике платонизма – однажды (по-латински – *honestum*): Apul. De Plat. et eius dogm., 2.13, p. 125.2–3.

[277] См. выражения наподобие *τὸ κάλλος τῶν πράξεων*, *πράττειν τὰ καλὰ*, *μαθημάτων κάλλος* и т.п. у Плутарха: Plut. Alexander, 21.11.3; Id. De cupiditate divitiarum, 528 A.5; Id. De E apud Delphos, 384 E.1; Id. De gloria Atheniensium, 347 D.11; Id. De Herodoti malignitate, 856 C.1; Id. Demetrius, 20.6.2; Id. Dion, 1.3.3; Id. Fabius Maximus, 26.3.3; Id. Lycurgus, 29.1.7; Id. Non posse suaviter vivi secundum Epicurum, 1097 E.3; Id. Pelopidas, 31.6.1; Id. Pericles, 2.3; Id. Praecepta gerendae reipublicae, 817 F.9; Id. Quomodo adulator ab amico internoscatur, 70 A.1; Id. Timoleon, 21.7.2. В учебнике по платоинизму Алкиноя: Alcinous. Epit. doctr. Platon., 3.1.3; 5.5.3–4; 10.6.3; 30.3.4.

[278] Phil. Jud. De opif. mund., 139.1–12; 145.2; Id. De virtutibus, 217.8.

Красота в естественной теологии средних платоников. Наиболее существенным для настоящего рассмотрения представляется тот момент, что средний платонизм вместе с категорией красоты наследует и ее теологическое употребление.

Филон Александрийский, совмещая платонизм с Ветхим Заветом, развивает учение, в котором в области Божественного помимо Бога оказывается также Его Логос. Бог, Которого иудей Филон описывает в апофатических выражениях и Который есть простое и «чистое Бытие» [279] без какой-либо множественности, выше Логоса, Который есть «умопостигаемый мир», т. е. совокупность Божественных идей [280]. По мнению Дж. Диллона, Филон был, вероятно, первым, кто ввел в античную мысль апофатическую идею о Боге, Который превышает всякое познание и всякую речь [281]. Логос же для Филона выступает посредником, инструментом Бога в творении мира [282]. Бог у Филона соответствует Благу у Платона, а Логос – Демиургу-Душе.

Так, Единый Бог выше всякой красоты: Тот, Который есть активная Причина мира (*τὸ δραστήριον αἴτιον*) и Ум вселенной (*ὁ τῶν ὅλων νοῦς*),

(1.17)	«выше добродетели, выше знания и выше блага самого по себе и прекрасного самого по себе»[283].

Если Бог выше красоты, то Логос – тот уровень Божественной реальности, где пребывает красота. В двух местах эта мысль представлена явно.

(1.18)	«Ибо тот, кто видит Бога (ὁ γὰρ ὁρῶν τὸν θεὸν), ведомый к Нему великолепнейшей красотой (ὑπὸ ἐκπρεπεστάτου κάλλους ἀγόμενος), отдается в удел Того, Кого видит (τῷ ὁρωμένῳ προσκεκλήρωταί τε καὶ μεμέρισται)»[284]. «Логос Божий (θεοῦ δὲ λόγος) лучше даже самой красоты, то есть красоты в природе (καὶ αὐτοῦ κάλλους, ὅπερ ἐστὶν ἐν τῇ φύσει κάλλος, ἀμείνων). Не Он украшается красотой природы, но Сам есть воистину великолепнейшее ее украшение (οὐ κοσμούμενος κάλλει, κόσμος δ’ αὐτός, εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν, εὐπρεπέστατος ἐκείνου)»[285].

[279] Phil. Jud. Quod deus sit immutabilis. 55–56. См. также: Id. De praemiis et poenis et De exsecrationibus, 39–40; Id. De mutat. nomin. 11.
[280] Id. De opif. mund., 24.2. См. также: Фокин, А.Р. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике / Дисс. на соиск. степ. д. филос. н. М., 2013. С. 60–61.
[281] Dillon, J. The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 22. N.Y. : Cornell University Press, 1996. P. 155–156.
[282] Phil. Jud. Leg. allegor.. 3.96.
[283] Id. De opif. mund., 8.6.
[284] Id. De posteritate Caini, 93.1.
[285] Id. De opif. mund., 139.11–12.

Гораздо чаще отождествление красоты с Логосом как «местом» Божественных идей представлено неявно. Так, ум тех, кто вкусил святости («ἡ διάνοια τῶν γευσαμένων ὁσιότητος»), обучился смотреть вверх и искать там Божественные красоты[286]. Такие люди даже во сне видят «красóты Божественных добродетелей и сил»[287]. Эта неявна ассоциация красоты с Логосом представлена у Филона и во многих других местах[288].

Плутарх демонстрирует рецепцию платонического представления о Божественной красоте, главным образом, в диалоге о любви (*ἔρως*)[289]. Душа, говорит он, здесь, как бы в мире сновидений, радуется и изумляется тому, что ей лишь представляется прекрасным и Божественным («τῶν ἐνυπνίων ἀσπάζεται καὶ τέθηπε τὸ κάλλιστον καὶ θειότατον»), пока она не встретит Божественной и целомудренной любви в качестве врача и спасителя («ἂν μὴ τύχῃ θείου καὶ σώφρονος Ἔρωτος ἰατροῦ καὶ σωτῆρος»).

(1.19)	«Эта любовь, после того как войдет через <созерцание> тел, <становится для души> проводником к истине – из Ада к полям истины, где обитает великая, и чистая, и необманчивая красота (οὗ τὸ πολὺ καὶ καθαρὸν καὶ ἀψευδὲς ἵδρυται κάλλος). Тех, кто на протяжении долгого времени стремится следовать <за этой красотой> и быть с нею, она, словно дружелюбный мистагог во время таинства, возводит и направляет вверх»[290].

Эту красоту Плутарх характеризует следующими выражениями: «Божественное, и вожделенное, и поистине блаженное и удивительное Прекрасное»[291], «Божественное и постигаемое умом Прекрасное»[292], «Божественное, и истинное, и Олимпийское Прекрасное»[293]. Большинство замечают лишь его образ, как бы отраженный в зеркале, когда видят

[286] Id. De vita Mosis, 1.190.4 («ἄνω γὰρ μεμάθηκε βλέπειν τε καὶ φοιτᾶν καὶ μετεωροπολοῦσα ἀεὶ καὶ τὰ θεῖα διερευνωμένη κάλλη»).
[287] Id. De vita contemplativa, 26.2 («τὰ κάλλη τῶν θείων ἀρετῶν καὶ δυνάμεων»).
[288] Id. De aeternitate mundi, 42.2; Id. De congr. erudit. grat., 75.2; Id. De decalogo, 27.1; Id. De ebrietate, 137.3; Id. De migratione Abrahami, 12.3; Id. De opif. mund., 4.3; 6.3; 71.3; 97.2; 128.5; Id. De posteritate Caini, 119.5; Id. De praemiis et poenis et De exsecrationibus, 84.2; 115.2; Id. De somniis, 1.165.1; 1.188.10; Id. De special. leg., 2.40.7; 2.51.2; 2.177.1; 4.51.5; Id. De vita contemplativa, 78.6; Id. De vita Mosis, 2.26.3; 2.51.6; Id. Legatio ad Gaium, 105.5; Id. Quaestiones in Exodum (fragmenta), 2.44.2; Id. Quod deterius potiori insidiari soleat, 79.1; 133.2; Id. Quis rerum divinarum heres sit, 4.6.
[289] См. обширный фрагмент, где затрагивается понятие Божественной красоты: Plut. Amatorius, 765 A.3–766 E.7.
[290] Plut. Amatorius, 765 A.3, пер. авт.
[291] Греч.: «τὸ θεῖον καὶ ἐράσμιον καὶ μακάριον ὡς ἀληθῶς ἐκεῖνο καὶ θαυμάσιον καλόν» (Ibid., 765 F.4–5).
[292] Греч.: «τὸ θεῖον καὶ νοητὸν καλόν» (Ibid. 766 A.7).
[293] Греч.: «τὸ θεῖον καὶ ἀληθινὸν καὶ Ὀλύμπιον ἐκεῖνο κάλλος» (Ibid. 766 E.7).

привлекательных юношей или девушек[294], но благоразумный и целомудренный любовник («εὐφυοῦς δ’ ἐραστοῦ καὶ σώφρονος») пользуется телесной красотой как инструментом памяти («χρώμενος οἷον ὀργάνῳ τινὶ τῆς μνήμης»), чтобы востечь к истинной красоте[295].

Очевидно, что Плутарх следует за «Пиром» и «Федром» (см. выше (1.1), (1.3)–(1.6)). Но у него есть место, которое позволяет усмотреть новшество сравнительно с древним платонизмом. В речи об Изиде и Осирисе он, превознося эти два божества, преподносит последнего как высшее, тогда как первую – как низшее:

(1.20)	«Но природа <т. е. видимый мир>, которая живет, и видит, и имеет источник движения из самой себя, и ведает, что́ – ее, а что – нет (ἡ δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὑτῆς ἔχουσα καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις), – эта природа привлекла к себе истечение и удел красоты от Мыслящего (κάλλους τ’ ἔσπακεν ἀπορροὴν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος), “которым руководится вселенная (ὅτῳ κυβερνᾶται τὸ [τε] σύμπαν)”, как изрек Гераклит»[296].
(1.21)	«Неверно считать, будто Осирис или Исида – это вода, солнце, земля или небо… Но если будем почитать и чтить упорядоченное, благое и полезное как дело Исиды, а также как образ, отражение и разум Осириса, то не ошибемся (τὸ δὲ κεκοσμημένον καὶ ἀγαθὸν καὶ ὠφέλιμον ὡς Ἴσιδος μὲν ἔργον εἰκόνα δὲ καὶ μίμημα καὶ λόγον Ὀσίριδος σεβόμενοι καὶ τιμῶντες οὐκ ἂν ἁμαρτάνοιμεν)… Эти боги <Осирис и Исида>, как мы полагаем, определяют удел всякого блага (τοὺς θεοὺς τούτους περὶ πᾶσαν ἀγαθοῦ μοῖραν ἡγούμεθα τετάχθαι) и все, что ни есть в природе прекрасного и благого, существует через них (πᾶν ὅσον ἔνεστι τῇ φύσει καλὸν καὶ ἀγαθὸν διὰ τούτους ὑπάρχειν), поскольку Осирис вносит начала, а Исида их принимает и распределяет (τὸν μὲν διδόντα τὰς ἀρχάς, τὴν δ’ ὑποδεχομένην καὶ διανέμουσαν)»[297].
(1.22)	«Когда души, освободившись, переходят в область безвидного, и невидимого, и бесстрастного, и чистого, этот бог <Осирис> становится их вождем и царем, поскольку, зависимые от него, они ненасытно созерцают и вожделеют неизреченную и неописуемую для людей красоту. В эту-то красоту Исида, как передает древнее изречение, вечно влюбленная, к ней стремящаяся, с нею пребывающая, наполняет все здешнее, что приобщилось существованию, всякой красотой и благом»[298].

В приведенных трех цитатах прослеживается та же структура, что и у Филона: высший Бог (Осирис), низший Бог (Исида) и мир. Красота, судя из цитат, исходит от высшего Бога и через низшего наполняет мир.

[294] Ibid. 765 F.6–7.
[295] Ibid. 766 A.7–9.
[296] Plut. De Iside et Osiride, 382 B.7–11, пер. авт.
[297] Ibid. 376 F.5– 377 B.1, пер. авт.
[298] Ibid. 382 F.5 – 383 A.7, пер. авт. Греч. текст: «ὅταν δ’ ἀπολυθεῖσαι μεταστῶσιν εἰς τὸ ἀειδὲς καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθὲς καὶ ἁγνόν, οὗτος αὐταῖς ἡγεμών ἐστι καὶ βασιλεὺς ὁ θεὸς ἐξηρτημέναις ὡς ἂν ἀπ’ αὐτοῦ καὶ θεωμέναις ἀπλήστως καὶ ποθούσαις τὸ μὴ φατὸν μηδὲ ῥητὸν ἀνθρώποις κάλλος• οὗ τὴν Ἶσιν ὁ παλαιὸς ἀποφαίνει λόγος ἐρῶσαν ἀεὶ καὶ διώκουσαν καὶ συνοῦσαν ἀναπιμπλάναι τὰ ἐνταῦθα πάντων καλῶν καὶ ἀγαθῶν, ὅσα γενέσεως μετέσχηκε».

Ту же структуру в осмыслении красоты обнаруживает и Алкиной в своем учебнике платонизма. Так, с одной стороны, он также повторяет «Пир» Платона, проговаривая путь души «снизу» к Божественному прекрасному:

(1.23)	«неразумные, перейдя из мрака здешней жизни к истинно божественному и прекрасному (ἐπὶ τὰ κατ’ ἀλήθειαν θεῖα καὶ καλὰ), начинают презирать то, чем раньше восхищались, и исполняются неодолимым стремлением созерцать тамошнее (τῆς δὲ τούτων θεωρίας σφοδροτέραν ἔξειν ὄρεξιν), ибо только там прекрасное тождественно с благом (αὐτὸ μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθόν) и добродетели довольно для счастья»[299].

С другой стороны, он уже вполне эксплицитно обнаруживает представления о двух Богах – высшем и нижнем:

(1.24)	Поскольку ум лучше души (ψυχῆς νοῦς ἀμείνων) и, как ум, актуально мыслящий все совокупно и вечно, он лучше ума в возможности и прекраснее (καλλίων) его, будучи его причиной и тем, что выше всего остального, – он и будет первым богом (ὁ πρῶτος θεός), причиной того, что вечно действует ум целокупного неба (ἀεὶ ἐνεργεῖν τῷ νῷ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ). Первый ум действует на него, сам будучи неподвижным, – как солнце на зрение, обращенное к нему, и как предмет вожделения движет вожделеющим, оставаясь неподвижным (ὡς τὸ ὀρεκτὸν κινεῖ τὴν ὄρεξιν ἀκίνητονὑπάρχον). Так и первый ум движет умом целокупного неба. Как первый ум он самый прекрасный (Ἐπεὶ δὲ ὁ πρῶτος νοῦς κάλλιστος), и предмет его мысли тоже самый прекрасный, но не более прекрасный, чем он сам (δεῖ καὶ κάλλιστον αὐτῷ νοητὸν ὑποκεῖσθαι, οὐδὲν δὲ αὐτοῦ κάλλιον): он вечно мыслит себя самого и свои мысли, и это его действие есть идея (ἰδέα). Как первый бог он вечен, невыразим, самодовлеющ (т. е. ни в чем не нуждается), вечносовершенен (т. е. совершенен всегда), всесовершенен (т. е. совершенен во всех отношениях); он есть божество, бытие, истина, соразмерность (συμμετρία), благо. Я говорю так не для того, чтобы разделить все это, но чтобы во всем этом мыслить его единым. Он благ, потому что он благодетельствует всему, насколько каждому посильно вместить его, и он – причина всякого блага. Он прекрасен, потому что его очертания естественно совершенны и соразмерны (καλὸν δέ, ὅτι αὐτὸς τῇ ἑαυτοῦ φύσει τέλεόν ἐστι καὶ σύμμετρον). Он истина, потому что он – начало всякой истины, как солнце – начало всякого света. И он отец, потому что он – причина всего и упорядочивает небесный ум (τὸν οὐράνιον νοῦν) и мировую душу (τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου), уподобляя их себе и своим помыслам. По своей воле он все наполнил собою, пробудив мировую душу и обратив ее к себе как к причине ее ума, который, будучи упорядочен отцом, упорядочивает всю внутрикосмическую природу»[300].

Альбин не использует понятие красоты применительно к Богу явно. Но у него есть место, которое можно трактовать как соотнесение красоты с Богом. Ю.А. Шичалин перевел контекст так: «нам необходимо стать созерцателями собственной души, божественного и самих богов, а также обрести наилучший ум (τοῦ καλλίστου νοῦ τυχεῖν)»[301]. Выражение «τοῦ καλλίστου νοῦ τυχεῖν» может быть

[299] Alcinous. Epit. doctr. Platon., 27.4.8–11. Пер. Ю.А. Шичалина.
[300] Ibid. 10.2–3.
[301] Albinus. Introductio in Platonem, 6.5. Греч. текст: «ἀναγκαίου γὰρ ὄντος θεατὰς γενέσθαι καὶ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς καὶ τῶν θείων καὶ τῶν θεῶν αὐτῶν καὶ τοῦ καλλίστου νοῦ τυχεῖν».

переведено и так: «достичь прекраснейшего Ума». При таком прочтении здесь можно видеть теологическое понятие красоты.

Мысль о том, что низший Бог прекрасен, обнаруживает Аттик. В одном из фрагментов он ссылается на Платона так: «…Платон утверждает, что мир явился прекраснейшим делом самого прекрасного из Создателей»[302].

Апулей также демонстрирует соотнесение понятия красоты с Богом:

(1.25)	«Первые блага (prima bona) суть высший бог и оный ум (esse deum summum mentemque illam), который Платон называет νοῦν; за ним следуют проистекающие из первоисточника добродетели души (animi virtutes): разумность (prudentiam), справедливость (iustitiam), воздержность (pudicitiam) и храбрость (fortitudinem)… добродетели души суть блага божественные и простые (divina quapropter esse atque simplicia virtutes animi), а человеческие блага (humana autem bona) суть те, которые принадлежат тому или иному человеку и совпадают с определенными удобствами тела, а также те, которые мы называем внешними… Первое благо есть истинное и божественное (bonum primum est verum et divinum illud), превосходящее и то, что любят и чего вожделеют, чьей красоты жаждут разумные умы (cuius pulchritudinem rationabiles appetunt mentes), вождем-природой побуждаемые пылать ею (natura duce instinctae ad eius ardorem)»[303].

«Первые блага» суть высший Бог и низший Бог – Ум[304]. Апулей относит красоту (*pulchritudo*) к «первому благу». Следовательно, и высший, и низший – оба Бога наделяются им красотой.

Таким образом, средний платонизм заявляет градационную структуру Божественной реальности – высшего Бога и низшего Бога и демонстрирует соотнесение с нею понятия красоты. Красотой наделяется либо только низший Бог (Филон, Аттик), либо и высший, и низший (Плутарх, Алкиной, Апулей).

1.2.4. Плотин

Плотин (204/205–270 гг.) оставил потомкам «Эннеады» – ряд трактатов, в которых отражена предшествовавшая антично-философская традиция. С одной стороны, он явился одним из крупнейших продолжателей древнего платонизма. Но

---

[302] Atticus. Fragmenta, 6.7.3. Греч. текст: «ἀξιοῦντος Πλάτωνος τὸν κόσμον γεγονέναι κάλλιστον ἔργον ὑπὸ τοῦ καλλίστου τῶν δημιουργῶν».

[303] Apul. De Plat. et eius dogm., 2.2–3, p. 111.6–112.6. Пер. Ю.А. Шичалина.

[304] Стоит между прочим заметить, что среди средних платоников наблюдаются разночтения в теологическом статусе Ума. Филон, как видно из (1.17), отождествляет Ум с высшим Богом. Алкиной в (1.24) обозначает этим термином как высшего Бога, так и низшего. А Апулей в (1.25) считает Ум низшим Богом.

с другой, в своем учении он обнаружил рецепцию идей не одного Платона, но и многих других философов, почему его философию некоторые историки именуют условным термином *неоплатонизм*[305], чем отмечается наличие у него новых черт, каких не было в древней Академии. Его учение характеризуют как расцвет античной философии, оно вобрало в себя лучшее, что было до него. Понятие красоты хорошо иллюстрирует Плотиновский синтез: его использование содержит черты, ранее обнаруженные многими другими философами.

Разработка Плотином проблемы красоты. Среди его трактатов два тематически посвящены прекрасному[306]. Его ученик Порфирий (232–301/305 гг.), систематизируя оставшиеся после него тексты, присвоит им названия «О прекрасном»[307] и «О сверхчувственной красоте»[308].

Трактат «О прекрасном» Плотин начинает с критики стоиков. Не правы те, считает он, кто полагает прекрасное в симметрии, поскольку при этом прекрасным может считаться только состоящее из частей[309]; такая модель не учитывает красоты простых, несоставных вещей, например, солнечного света, того или иного цвета, золота, простых звуков[310] и пр. Одно и то же лицо, даже гармонично сложенное, иногда может быть прекрасным, а иногда нет, и это потому, что красота не в симметрии его черт, а в чем-то ином[311]: она есть тот свет из Божественной области, который эту симметрию освещает[312].

---

[305] Здесь слово *неоплатонизм* используется как условный термин для обозначения позднего периода в развитии античного платонизма. Автор диссертации согласен с Ю.А. Шичалиным в том, что как *неоплатонизм*, так и ряд других терминов для периодизации истории античной философии, такие как *досократики*, *эллинизм* и *средние платоники* «можно, разумеется, рассматривать как условные обозначения хронологически или доктринально определенных эпизодов истории мысли, но за ними не стоит самостоятельной реальности» (Шичалин, Ю.А. История античного платонизма. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 32).

[306] Гилберт, К.Э.; Кун, Г. История эстетики. СПб. : Алетейя, 2000. С. 129 сл.; Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М. : Искусство, 1980; Рист, Дж.М. Плотин : путь к реальности / Пер. с англ. Е.В. Афонасина, И.В. Берестова. СПб. : Издательство Олега Абышко, 2005 [1st ed. 1967]; Balthasar, H.U., von. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III, 1. In Raum der Metaphysik. Tl. 1. Altertum. 3. Aufgabe. Einsiedeln : Johannes Verlag, 2009 [1st publ. 1965]. S. 274–275; O'Meara, D.J. Plotinus. An Introduction to the Enneads. Oxford : Clarendon Press, 1995. P. 88–99.

[307] Plot. Enn. I, 6.

[308] Id. Enn. V, 8.

[309] Id. Enn. I, 6.1.20–29.

[310] Id. Enn. VI, 1.31–35.

[311] Ibid. 1.37–40.

[312] Греч. текст: «τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ τῇ συμμετρίᾳ ἐπιλαμπόμενον» (Ibid. 7.22.25).

В смелой критике Плотином повсеместно принятой модели можно видеть его оригинальность. И все же отвергает он не саму модель симметрии, поскольку в других местах благосклонно использует ее в качестве синонима красоты[313], а только попытки видеть в ней универсальный принцип красоты. Таковым принципом является Бог как он Его понимает, поскольку красота для Плотина – Божественного происхождения. Этим объясняется тот необычный характер двух его трактатов о красоте. С одной стороны, в обоих автор решает проблему прекрасного, и в этом смысле они продолжают философию красоты древнего платонизма. И правда, у него можно найти ключевой ответ на вопрос «что такое красота?», каковым является ее отождествление с бытием, истинно сущим, т. е. с областью Божественного Ума (см. ниже фрагменты (1.26)). «Здешние» же, т. е. эстетически воспринимаемые вещи прекрасны «по причастию» с Божественным[314]. Но с другой стороны, свой дискурс о красоте он развивает в иной перспективе сравнительно с предшественниками. А именно: Плотин объединяет три аспекта, введенные Платоном, в органичное целое, так что постановка проблемы красоты у него превращается в эксплицитное описание категории красоты с раскрытием теологии красоты. Если Платон впервые посмотрел на прекрасное и как на проблему, и как на категорию, и как на теологическое понятие, если последующие философы, наследуя эти три аспекта, одно актуализировали, оставляя без внимания другое, то Плотин органично соединяет все три, являя в каждом вершину сравнительно с тем, что было в Античности до него.

Категория красоты у Плотина. Если взглянуть на категорию красоты у Плотина с филологической стороны, то нельзя не признать, что он не придумывает принципиально новых понятий: как и прочие платоники, эту категорию он в конечном счете заимствует из «Пира»[315]. В частности, у него легко указать

---

[313] См. понятия *συμμετρία* (*Id*. Enn. II, 9.16.51; *Id*. Enn. VI, 7.30.32–35), *τὸ σύμμετρον* (Ibid. 38–39), а также использование им для объяснения красоты тех понятий, которые у стоиков были синонимами симметрии: *ἁρμονία* (Id. Enn. I, 3.1.32; 6.3.28–30; Id. Enn. III, 6.2.5), *συμφωνία* (Id. Enn. I, 6.3.5; Id. Enn. II, 9.17.38).

[314] См. след. выражения для объяснения красоты в вещах: «μεθέξει» (Id. Enn. I, 6.1.12–13), «μετοχῇ» (Ibid. 6.2.11–13), «κοινωνίᾳ» (Ibid. 6.2.27–28), «μοῖρα τοῦ καλοῦ» (Ibid. 6.6.30), «παρουσίᾳ» (Ibid. 6.3.18).

[315] См. аллюзии на (1.1) из Платона: Id. Enn. I, 3.2.1–13; 6.1; Id. Enn. III, 5.1–2; Id. Enn. V, 9.2.1–10.

знакомые уже понятия: 1) красота человеческого тела[316]; 2) красота чувственно воспринимаемого космоса[317]; 3) красота души или поступков[318]; 4) Божественная красота (см. ниже).

В структуре категории Плотин демонстрирует новшество сравнительно с предшественниками. Так, во многих случаях он использует обобщенное понятие эстетической красоты, которое вбирает в себя и красоту космоса, и красоту тела[319], тогда как до него философы обычно их разделяли.

Красота в естественной теологии Плотина. Теологическое учение автора «Эннеад» вбирает в себя достижения античной философии. Божественное мыслится им как триада – как три ипостаси[320]. Первой ипостасью является Благо (*ἀγαθόν*), оно же Единое (*ἕν*), которое выше бытия и познания и вбирает в себя представления Платона о Благе самом по себе и средних платоников о первом Боге. За ним следует Ум (*νοῦς*) – вторая Ипостась, который во всем уступает первой ипостаси и есть уровень бытия и мышления. Ум Плотина перекликается с платоновским миром идей, аристотелевским представлением о Боге как

---

[316] Можно насчитать не менее 14 случаев. Плотин использует для обозначения внешней красоты прилагательное *καλός* (Id. Enn. II, 9.17.42; Id. Enn. III, 3.5.43–45; 5.2.3), существительное *κάλλος* (Id. Enn. II, 6.2.26; Id. Enn. III, 1.5.54; Id. Enn. VI, 7.34.33; Id. Enn. VI, 9.1.15), а также выражения *καλὰ σώματα* (Id. Enn. II, 9.17.23), *σωμάτων καλά* (Id. Enn. III, 5.1.56), *ἀνθρώπου κάλλος* (Id. Enn. VI, 3.11.24), *τὸ <κάλλος> ἐν παισὶ καὶ γυναιξί* (Id. Enn. II, 9.17.27–28), *κάλλος ἐν προσώπῳ* (Ibid. 9.16.48–49), *τὸ τῆς Ἑλένης κάλλος* (Id. Enn. III, 3.5.42; Id. Enn. V, 8.2.10).

[317] Можно указать не менее 9 случаев, когда понятие красоты относится либо к космосу в целом (Id. Enn. II, 9.17.48; Id. Enn. V, 1.4.2; 8.12.13–14, 16), либо к его частям, в частности, к звездам (Id. Enn. II, 9.13.15; Id. Enn. IV, 4.35.57), животным (см. *ζῷον καλόν* – Id. Enn. VI, 6.7.14), либо к артефактам (Id. Enn. II, 9.18.4, 14).

[318] Можно указать не менее 18 мест. К душевной красоте Плотин относит те прекрасные вещи, которые не могут видеть глаза, но которые душа видит без органов зрения («ἃ οὐκέτι αἴσθησις ὁρᾶν εἴληχε, ψυχὴ δὲ ἄνευ ὀργάνων ὁρᾷ») (Id. Enn. I, 6.4.1–3). Как они могут быть прекрасны («ὅσα ἐφεξῆς ψυχῆς ἔχεται, πῶς ποτε πάντα καλά»)? – задается он вопросом (Ibid. 6.1.9). Сюда, в частности, относятся контексты, где Плотин ассоциирует внутреннюю красоту с добродетелью: «τὰ δὲ κάλλη αὐτά, ὥσπερ ἀρετῆς ἡ φύσις» – «<существуют> и красоты сами по себе, например, природа добродетели» (Ibid. 6.1.13); «κάλλος… ψυχῆς ἀρετὴ πᾶσα» – «красота души – всякая добродетель» (Ibid. 6.1.49), см. и в других местах (Ibid. 6.5.10–16; Id. Enn. III, 6.2.4; Id. Enn. VI, 7.33.7). Также см. списки того, что позний платоник относит к области душевной красоты: «ἐπιτηδεύματα καλὰ καὶ νόμους καλοὺς… καὶ ἐν τέχναις καὶ ἐν ἐπιστήμαις καὶ ἐν ἀρεταῖς» (Id. Enn. I, 3.2.8–12); «ἐπιτηδεύματα καλὰ καὶ πράξεις καὶ ἕξεις καὶ ἐπιστῆμαί τε καὶ τὸ τῶν ἀρετῶν κάλλος» (Ibid. 6.1.4–6); «τὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων καὶ ἐπιστημῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων κάλλος» (Ibid. 6.4.7–11); фрагменты этих «перечней» душевной красоты есть и в других местах (Ibid. 6.1.41–43; 6.5.2–5; 6.6.28; 6.9.3–15; Id. Enn. II, 9.17.23–24; Id. Enn. V, 8.2.37–43; 9.2.6–7). Также можно привести еще несколько мыслей Плотина, где разумеется красота души: разумная жизнь есть истинно прекрасное («φρόνιμος ζωὴ τὸ σεμνὸν καὶ τὸ καλὸν κατὰ ἀλήθειάν ἐστι») (Id. Enn. VI, 6.18.22–23).

[319] Можно указать не меньше 38 случаев: Plot. Enn. I, 3.1.25–27; 3.2.4; 6.1.1–3, 7–8, 10–11, 12, 14–15, 30–39; 6.2.1–2, 12–13, 27–28; 6.3.5–7, 17, 19–20, 28–30, 33–34; 6.4.4; 6.7.21, 34–35; 6.8.5–6, 12–13, 20; Id. Enn. II, 9.16.51; 9.17.33–34; Id. Enn. III, 5.1.31–37, 60–62; Id. Enn. V, 8.2.1–6, 17, 31–32; 8.3.1–2; 8.8.14, 20, 22; 8.9.43–44; 9.2.12, 16; Id. Enn. VI, 7.22.25; 7.33.1–3. Выражение «ἐν σώματι τὸ κάλλος» (Id. Enn. I, 6.1.10–11) обычно означает у него не только красоту тела, но и вообще эстетическую красоту, включая природу, артефакты и пр.

[320] См. трактат: Plot. Enn. V, 1.

Мышлении, мыслящем себя, а также со вторым Богом средних платоников. Ниже Ума расположена мировая Душа (*ψυχή*) – третья ипостась, вбирающая в себя черты платоновского Демиурга, оформляющая видимый мир. Низшим уровнем реальности Плотин мыслит материю как лишенную бытия и качества и являющуюся злом[321].

Плотин регулярно соотносит красоту с каждой из Божественных ипостасей.

Прежде всего, упомянутые выше случаи, когда используется понятие душевной красоты, в мировоззренческой системе Плотина приобретают более определенный онтологический статус. Если уровень Души – низшая Божественная реальность, стало быть, красота добродетели, прекрасные нравы, практики и т. п. относится сюда же. Дополнительно к этому следует отнести случаи, когда Плотин, соотнося понятия красоты и души, подразумевает мировую Душу[322].

Однако душевная красота – еще не красота сама по себе. Красоту в душе производит находящийся в ней эйдос (*εἶδος*)[323] – термин, который Плотин использует в качестве синонима платоновской идеи (*ἰδέα*). Как у Платона идея пребывала в Божественном мире идей, так у Плотина эйдос пребывает на уровне второй ипостаси – Ума. Там же, в Божественном Уме находится уровень самого бытия и самой красоты[324]. В контексте этой схемы для Плотина характерно отождествлять красоту с бытием, истинно сущим, что для него означает связь красоты с Умом – второй Божественной Ипостасью. См. следующие фрагменты:

---

[321] Материя, заявляет он, бедна «умом, добродетелью, красотой, силой, формой, эйдосом, качеством. Как же ей не быть безобразной? Как же не быть постыдной? Как не всецело злой?» (Id. Enn. II, 4.16.22). См. также понятия «мнимая (ἐπακτόν) красота» (Id. Enn. I, 6.5.31–32; Id. Enn. IV, 7.10.51) и «ложная (ψεῦδος) красота» (Id. Enn. II, 9.17.42–43).

[322] Строго говоря, у Плотина неверно противопоставлять «психологическую» душу отдельного человека и «космологическую» мировую Душу, поскольку первая есть часть второй. Сам Плотин не противопоставляет эти понятия. И все же, думается, в некоторых контекстах он более заметно отмечает психологический аспект понятия «душа», в других местах – космический, в третьих – оба аспекта. Так, можно указать ряд мест, где, думается, он имеет в виду *не только* отдельную душу, но, вероятно, и мировую Душу. Можно указать 11 таких мест: Id. Enn. I, 6.6.16–17, 19–20, 27, 30–31; Id. Enn. II, 9.17.38, 48; Id. Enn. V, 8.2.31–32; 8.3.2, 6–9; 8.13.14–21; 9.2.17–19.

[323] Ibid. 8.3.6.

[324] Можно указать не менее 38 мест, где Плотин ясно дает понять, что красота относится к уровню второй Божественной ипостаси: Plot. Enn. I, 3.1.30–33; 3.2.3; 6.2.23–24; 6.3.17–18; 6.5.16–17, 18–22; 6.6.13–15, 17–18, 21, 23–24, 26–27; 6.9.34–37; Id. Enn. II, 4.16.27; Id. Enn. III, 5.1.20–22, 23–24, 39–46; 5.2.5; Id. Enn. IV, 8.1.3; Id. Enn. V, 1.7.30; 5.3.8; 8.1.1–6; 8.2.18–19; 8.8.1–3, 10, 18–21; 8.9.36–42; 8.10.29–31; 8.12.2–4; 8.13.1–4, 11–12; Id. Enn. VI, 6.7.14–15; 6.18.12–13, 47; 7.18.7; 7.22.10–11, 27–28; 7.30.38–39; 7.32.1–5.

(1.26)	«Лучше сказать, что Сущие (τὰ ὄντα) и суть Красота (ἡ καλλονή)»[325]. «Потому-то бытие (τὸ εἶναι) вожделенно (ποθεινόν), что оно тождественно красоте (τῷ καλῷ), и потому возлюбленна красота (τὸ καλὸν ἐράσμιον), что она тождественна бытию»[326]. «Ибо восходящий прежде придет к Уму и Там увидит все прекрасные эйдосы (καλὰ τὰ εἴδη) и скажет, что это – само Прекрасное (τὸ κάλλος), это – Идеи; все вещи прекрасны ими (πάντα γὰρ ταύταις καλά), – порождениями Ума и Сущности»[327].

Сложным является вопрос о том, наделяет ли Плотин красотой первую ипостась – Благо. Исследователи отмечают, что отождествление Блага с Единым проводилась уже у Платона[328]. Но если в древнем платонизме Благо само было «Идеей и сущностью, Идеей всеохватывающей, содержащей все другие»[329], то есть относилось к миру идей, где пребывала и идея Красоты, то у Плотина Единое-Благо становится принципиально новым, более высоким онтологическим уровнем, «очевиднее и острее отрывается от духовного мира Идей»[330]. Благо находится выше сущего; а область Ума – это область сущего. Благо как абсолютно единое не мыслит и не может быть помыслено. В этой модели Единое-Благо возвышается над миром сущего и, следовательно, понимается как находящееся выше красоты (*ὑπέρκαλος*)[331]. А если оно выше красоты, то у него не может быть и формы (*ἄμορφον*[332]; *ἀνείδεον*[333]).

Тем не менее высказывания Плотина относительно Блага противоречивы, так что вопрос, прекрасно ли оно, породил среди исследователей дискуссию[334]. Для настоящего рассмотрения отходит на задний план вопрос, как именно считал сам Плотин: прекрасно ли Благо или же оно выше красоты. Здесь можно лишь отметить тот несомненный факт, что Плотин в целом ряде контекстов действительно

[325] Id. Enn. I, 6.6.21–22.
[326] Id. Enn. V, 8.9.41–42.
[327] Id. Enn. I, 6.9.34–37.
[328] Реале, Дж.; Антисери, Д. Цит. соч. С. 107.
[329] Армстронг, А.Х. Цит. соч. С. 200.
[330] Ivánka, E. von. Op. cit. S. 77, пер. авт.
[331] Plot. Enn. I, 8.2.8.
[332] Id. Enn. VI, 7.33.30.
[333] Ibid. 7.33.37.
[334] Рист, Дж.М. Плотин : путь к реальности. С. 67–80; Armstrong, A.H. Beauty and the Discovery of Divinity in the Thought of Plotinus // Plotinian and Christian Studies. London : Variorum Reprints, 1979. P. 155–163; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. С. 850–875.

соотносит с Благом термины со значением *красота* либо *прекрасное*[335]. Для последующих читателей Плотина это безусловно явилось прецедентом сочетания катафатического понятия красоты с апофатическим понятием Единого-Блага. И действительно, Плотин впервые в античной мысли демонстрирует возможность понимать красоту как то, что лишено какого-либо образа, формы, вида.

Важно отметить, что понятие красоты используется мыслителем при описании взаимодействия между Божественными ипостасями. Так, у него можно встретить случай, когда Единое наслаждается красотой Ума[336] и место, где говорится о созерцании Душой красоты Ума[337]. Также следует отметить, что для Плотина характерно учение о том, что Ум созерцает Единое[338]. Хотя не удалось обнаружить мест, где он эксплицитно говорил бы о том, что Ум созерцает именно красоту Единого, в целом, такое использование понятия красоты выглядит согласующимся с его мыслью.

Важным вкладом Плотина в теологическое использование понятия красоты является развитие им мистического аспекта. Несомненно, он не был первым в том, о чем сейчас пойдет речь, ведь зародыши всего этого можно найти уже у Платона; но также несомненно, что именно он это развил и сделал более развернутым, эксплицитным. Речь о следующих аспектах, с которыми у него связывается мистическое использование понятия красоты: 1) ассоциация красоты со световыми метафорами[339]; 2) постулирование возможности эмпирически пережить красоту[340];

---

[335] См. 14 мест: Plot. Enn. I, 6.6.25–26; 6.7.1–3, 15, 21–25, 27–30; 6.8.1–3; 6.9.37–43; Id. Enn. V, 5.12.16–19, 30–32, 37–38; 8.8.4–5; Id. Enn. VI, 7.32.28–35; 7.33.22, 37–38.

[336] «Бог», т. е. Единое рождает «прекрасное чадо», т. е. Ум, и затем наслаждается тем, было рождено (Id. Enn. V, 8.12.3–9).

[337] Плотин упоминает Душу, которая вожделеет «благо и прекрасное» («ψυχῆς ἐφιεμένης τοῦ ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ») (Id. Enn. III, 5.6.29–30).

[338] Фокин, А.Р. Зрительный акт как аналогия происхождения Ума (Плотин – Марий Викторин – Августин) // Платоновские Исследования III (2015/2). М., СПб., 2015. С. 117–126.

[339] Красота соотнесена с выражениями: *φῶς ἀσώματον* – «бестелесный свет» (Id. Enn. I, 6.3.18); *τῶν ἀρετῶν φέγγος* – «свет/блеск добродетелей» (Ibid. 6.5.11–12), *τοῦ ἀγαθοῦ φῶς* – «свет Блага» (Id. Enn. VI, 7.22.11–12, 33–34), *τὸ φέγγος τοῦ καλοῦ* – «свет/блеск красоты» (Ibid. 7.22.27–28). См. также: «ἕως ἂν ἐκλάμψειέ σοι τῆς ἀρετῆς ἡ θεοειδὴς ἀγλαία» – «пока тебя не осияет боговидный блеск добродетели» (Id. Enn. I, 6.9.13–14).

[340] В частности, он использует метафору оптического восприятия: красоту можно «созерцать», «видеть» (Ibid. 6.4.3, 12–13; 6.7.10–12, 15, 22, 39; 6.8.1; 6.9.1–2).

3) постулирование внутреннего, интроспективного пути для познания красоты[341]; 4) использование эротической метафоры при описании опыта красоты[342]; 5) за счет соотнесения с Единым-Благом – допустимость апофатического, безóбразного понимания красоты (см. выше); 6) описание опыта красоты как мистического единства с нею[343]; 7) прежде чем получить опыт Божественной красоты, человек должен сам стать прекрасным[344], имеется в виду, что прежде созерцания человек должен внутренне очиститься за счет приобретения добродетелей[345]; 8) указание на эстетическое созерцание внешнего мира как путь к Божественной красоте[346]. Все указанные моменты позднее обнаружатся и в греческой патристике.

Можно обобщить выводы о понятии красоты в греческой философии. Характер его использования обнаруживает ряд общих черт у различных авторов, что позволяет говорить о преемственной линии, протянувшейся от Платона к Плотину. Видимой вершиной айсберга явилась философия красоты – попытки некоторых (Платон, Аристотель, Хрисипп, Плотин) предметно разрешить проблему красоты. Невидимой же его частью – гораздо большей и важнейшей – явилась категория красоты – философская разработка, фиксируемая у Платона и воспринятая последующим платонизмом. Говоря обобщенно, категория вобрала в себя четыре понятия или семантических области: 1) красота человеческого тела; 2) красота космоса; 3) красота души (отождествляемая с добродетелью), а также того,

---

[341] См. знаменитое место: «Обратись в себя и смотри; если ты еще не видишь собственной красоты, уподобься создателю статуи, который одно отсекает, другое шлифует, одно делает гладким, другое – чистым, пока не придаст лику изваяния красоту; таким образом и ты отсекай чрезмерное, выпрямляй искривленное, темное очищай и делай блестящим и не прекращай “ваять свою статую”, пока не осияет тебя боговидная красота добродетели» (Ibid. 6.9.6–14).

[342] Плотин описывает опыт красоты с привлечением таких выражений: «θάμβος καὶ ἔκπληξιν ἡδεῖαν καὶ πόθον καὶ ἔρωτα καὶ πτόησιν μεθ’ ἡδονῆς» – «ужас, и сладостное изумление, и томление, и страстная любовь, и волнение с наслаждением» (Ibid. 6.4.16–17). См. также: Ibid. 6.7.15–18; Id. Enn. V, 5.12.9–11, 34–35. О месте страстной любви при описании мистического опыта у Плотина: Блонский П.П. Философия Плотина. М., 1918. С. 52–53; Arnou R. Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris : Librairie Félix Alcan, 1923.

[343] См. выражения, описывающие мистическое приобщение души красоте: *οἰκειότης* (*Id*. Enn. III, 5.1.18), *συγγένεια* (Ibidem). См. также выражение «ἤδη προϊὼν κάλλει» – «уже продвинувшийся в красоте» (*Id*. Enn. V, 8.3.4). Также см. его рассуждение: «Если кто-то видит Его <Благо> как нечто отличное [от себя], он еще не стоит в красоте (οὐδέπω ἐν καλῷ); лишь становясь Им, [созерцающий] наиболее крепко утверждается в красоте (μάλιστα ἐν καλῷ)» (Ibid. 8.11.20–21).

[344] «Прежде нам должно стать всецело благовидными и всецело прекрасными, если мы хотим видеть Благо и Красоту (καλόν)» (Id. Enn. I, 6.9.32–34).

[345] Более подробно о морали как этапе очищения у Плотина: Адо, П. Плотин или Простота взгляда. М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. С. 70–81.

[346] Plot. Enn. I, 6.1–3.

что ее выражает (практики, учения, науки и пр.); 4) Божественная красота. Эти области образовывали, в свою очередь, семантическое целое более высокого порядка за счет двух подразумеваемых идей: с одной стороны, Божественная красота проявляет себя – «сверху вниз» – в низших феноменах; с другой стороны, созерцающий субъект восходит – «снизу вверх» – с низших феноменов к Божественной красоте. Эта связность категории обусловила ее универсальный характер как средства для выражения мировоззрения античных мыслителей. Красота пронизывает строение античного платонизма, пребывая в небесной области Божественного, истинного бытия и являясь в дольней области бывания.

Вместе с тем, исторический путь категории красоты от Платона к Плотину, занявший более половины тысячелетия, может быть охарактеризован как постепенное ее развитие и обогащение. Античные мыслители, получив ее в наследство от Платона, не предавались слепому заимствованию, но применяли к собственным нуждам, адаптируя каждый под свое мировоззрение. Отличия между авторами наиболее бросаются в глаза в теологическом использовании красоты. Но известное своеобразие авторы демонстрируют и в прочих семантических областях красоты; к примеру, объединение Плотином понятий красоты тела и красоты космоса в общее понятие эстетической красоты; различение между красотой души и выражающими ее практиками у Аристотеля, стоиков, Филона, Плутарха и отсутствие такового у Плотина и пр. Все эти и другие специфические черты на каждом историческом этапе дополняли, обогащали, расцвечивали платоновскую категорию красоты, с тем чтобы у Плотина она предстала наиболее разработанной, совершенной, цветущей своей сложностью и вместе с тем цельной, органичной.

1.3. Категория красоты в Священном Писании

Литературное творчество свт. Василия приходится на 360–370-е гг. Как будет обсуждаться ниже, он в разных текстах говорит о Божественной красоте, используя для этого термин *τὸ κάλλος*, который вообще в Античности зачастую означает телесную красоту и подразумевает сексуальный подтекст. Свои мысли он подкрепляет ссылками на Священное Писание. Для него очевидно, что тема Божественной красоты представлена в Библии. Его рабочим языком был греческий, поэтому он не мог читать еврейский Ветхий Завет – Танах, но был знатоком Септуагинты – греческого перевода Танаха и, конечно, текстов Нового Завета. Загадка, однако, заключается в том, что ни в Септуагинте, ни в Новом Завете невозможно обнаружить случаев, где понятие красоты (*κάλλος*, *καλός (-ή, -όν)*) соотносилось бы с Богом. Каким образом возможно, что свои суждения о Божественной «красоте» (*κάλλος*) свт. Василий основывает Библией? Текущий параграф посвящен ответу на этот вопрос[347]. В фокусе рассмотрения греческих источников будет термин *κάλλος* и прилагательное *καλός*, однако по необходимости придется учитывать и другие термины.

1.3.1. Божественная красота и прочие понятия красоты в Танахе

Священные книги евреев были написаны различными авторами в разные исторические периоды. На протяжении веков они передавались изустно или письменно и лишь впоследствии образовали канон[348]. Они не относятся к числу философских произведений, посвященных разностороннему рассмотрению тех или иных проблем, но представляют собой скорее художественную литературу

[347] Вопрос красоты в Библии уже поднимался в литературе. Наибольший вклад внес Г.У. фон Бальтазар, посвятивший рассмотрению этого вопроса два тома: один – Ветхому Завету, второй – Новому (Balthasar, H.U., von. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III, 2. Theologie. Tl. 1 –2. Einsiedeln : Johannes Verlag, 1989). Этому вопросу также посвящена статья: Каллист Уэр. Красота спасет мир // Богословие красоты / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М. : Издательство ББИ, 2013. С. 27–39.

[348] Более подробно см.: Norton, G.J. Ancient Versions and Textual Transmission of the Old Testament // The Oxford Handbook of Biblical Studies / J.W. Rogerson and J.M. Lieu (eds.). Oxford : Oxford University Press, 2008. P. 212.

разных жанров[349], в которой выражается Откровение единого Бога еврейскому народу. Естественно, понятие красоты нигде в Танахе не получает проблемного рассмотрения. И все же не только оно присутствует там и здесь, выраженное разными терминами, но и характер его использования уже демонстрирует многие важные моменты в осмыслении красоты, которые позднее найдут отражение и развитие в патристике.

Ключевым для дальнейшего рассмотрения является вопрос о присутствии в священных книгах евреев мистического понятия Божественной красоты, но также придется обращать внимание и на некоторые иные понятия красоты.

Богословский анализ красоты в Библии вообще представляется масштабной задачей, которая не может быть решена в рамках текущего обзора[350]. Видимо, ответ на вопрос о том, есть или нет в Библии мистическое понятие красоты, может отличаться в зависимости от методологических установок исследователя. В частности, если 1) строго опираться на терминологический подход и, в предположении, что у древних евреев имеется главный термин со значением *красота*, пытаться проследить его словоупотребление, то картина получится неполной и даже искаженной. Дело в том, что, в отличие от греков, у которых уже в доклассическую эпоху прилагательное *καλός* покрывает широкий спектр значений, а начиная с Платона и вовсе становится универсальным средством для обозначения красоты, древние евреи такого общего термина не предусмотрели. Различные аспекты красоты могли и именоваться различно. Поэтому фокусировка исследования только на одном из терминов повлечет неразрешимую проблему обоснования, почему следует именно этот термин считать «главным», а всеми

---

[349] Взгляд на ветхозаветные книги как на литературные произведения см. в работах: Аверинцев, С.С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы. В 9 т. Т. 1. М. : Наука, 1983. С. 271–302; Вейнберг, Й. Введение в Танах. Пророки. М., 2003.

[350] О масштабах вопроса свидетельствует объем предпринятого Г.У. фон Бальтазаром труда. Примечательна следующая его мысль: «Ни одна тема Откровения не может исключена из поля богословской эстетики» (Balthasar, H.U., von. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III, 2. Theologie. Tl. 1 S. 16). Несмотря на некоторые методологически различия с трудом швейцарского богослова (в частности, в его фокусе было скорее понятие славы (немецкое *Herrlichkeit*), чем красоты; также он писал труд по богословской эстетике, тогда как данная диссертация относится к догматическому богословию), автор настоящего исследования совершенно согласен с оценкой им масштаба библейского вопроса красоты.

прочими – пожертвовать [351]. Более правильным представляется здесь, 2) не сосредотачиваясь на каком-то одном термине, попытаться учесть различные термины, словоупотребление которых относится к семантическому полю красоты. Но и этот подход, если осуществлять его последовательно, сопряжен со значительными трудностями. Ведь, строго говоря, весьма затруднительно четко очертить семантическое поле красоты. Между многими еврейскими терминами имеют место отношения синонимии, когда два слова, по-видимому, разной семантики в различных контекстах обозначают одно и то же.

Признавая правильность второго из описанных двух подходов, т. е. учитывающего по возможности большее число терминов со значением *красота*, автор, однако, вынужден ограничиться рассмотрением лишь некоторых из них. В понимании того, что иные, быть может, важные аспекты красоты могут быть при этом упущены из виду, автор оставляет их для будущих исследователей. Таким образом, задачей текущего параграфа является проиллюстрировать своеобразие библейского понимания красоты на примере функционирования некоторых терминов, которые, как представляется, являются наиболее важными для раскрытия темы[352].

Наиболее очевидным эквивалентом русскому слову *красота* представляется прилагательное יָפֶה (yāpe) – «прекрасный», используемое для обозначения женской красоты и, реже, красоты мальчика или юноши[353]. Можно указать не менее 20 примеров такого использования [354]. В них имеется в виду внешняя привлекательность как очевидный для наблюдателя эстетический феномен. Этот

---

[351] В качестве иллюстрации этой мысли можно привести в пример словоупотребление термина יָפֶה (yāpe), означающего чаще всего внешнюю привлекательность человека. Он, на первый взгляд, может показаться наиболее близким эквивалентом русского слова *красота*. Но заявить, что именно это слово есть «основное» для выражения библейского понимания красоты значило бы существенно исказить действительную картину, поскольку в библейском мировоззрении телесная красота часто выступает как антипод истинной красоты, которая как раз связана с Богом.

[352] Учитывались следующие термины: אוֹר (or), גְּאוּת (geut), הָדָר (hadar), הוֹד (hod), חֵן (hen), טוֹב (tov), יָפֶה (yāpe), כָּבוֹד (kāḇod), נֹעַם (noam), תִּפְאָרֶה (tifara). Подробные сведения об их библейском словоупотреблении см.: BDB. P. 21; 145; 214; 217; 336; 373; 421; 458; 653; 802.

[353] BDB. P. 421.

[354] Быт. 12:14; 29:17; 39:6; Втор. 21:11; 1 Цар. 16:12; 25:3; 2 Цар. 13:1; 3 Цар. 1:3–4; Пс. 44:3, 12; Прит. 6:25; 11:22; 31:30; Песн. 1:8, 15–16, 4:1, 7; Иез. 16:14–15, 25; 28:17 (BHS).

термин подразумевает такое качество человека, которое может вызывать в других сексуальное влечение и страстную любовь[355]. В некоторых примерах библейские авторы применяют его в рамках олицетворения, когда страна или город описываются в образе человека, при этом под «красотой» разумеется не внешняя привлекательность, а что-то иное[356]. В книге Екклисиаст использование термина выбивается из общего ряда[357]. А в целом, יָפֶה (yāpē) – основной термин для обозначения физической красоты человека, вызывающей сексуальное влечение.

Реже для того же используется прилагательное טוֹב (tov) – «приятный», «милый», «хороший»[358]. Его используют для положительной оценки чего-либо в самом широком смысле. Частными являются случаи, когда он отнесен к внешности человека, по аналогии с русской фразой: «девушка хороша собой», – где «хороша» подразумевает именно внешнюю привлекательность, а не благонравие. Таких примеров можно указать не менее восьми[359]. Даже в таком употреблении, однако, термин гораздо реже подразумевает сексуальный подтекст, чем יָפֶה (yāpē)[360]. Но все же примеры, где термин приближается к понятию красоты, следует назвать нетипичными, поскольку основное значение טוֹב (tov) приближает его к таким понятиям, как *добро*, *благо*, *хороший*. В частности, это слово относится к Богу и означает *благой*[361]. Им же обозначается положительный нравственный полюс – отвлеченное *добро* как противоположное отвлеченному *злу* (евр. רע)[362]. Им же характеризуется в нравственном плане человек как *хороший*, *добрый*[363], а также его

---

[355] Сексуальный интерес к обладающему этим качеством очевидно подразумевается в 14 случаев из 20 обнаруженных, где используется понятие: Быт. 12:14; 29:17; 39:6; Втор. 21:11; 2 Цар. 13:1; 3 Цар. 1:3–4; Пс. 44:12; Прит. 6:25; Песн. 1:8, 15–16, 4:1, 7; Иез. 16:14–15, 25 (BHS).
[356] Пс. 49:2; Плач. 2:15; Иез. 31:8; Зах. 9:17 (BHS).
[357] В одном месте под «прекрасным» понимаются действия Бога, совершаемые «в свое время» (Еккл. 3:11, BHS), в другом термин использован в смысле «нравственно прекрасного» как синонима «блага», «добра» для обобщенной характеристики действий, которым следует предаваться человеку (Еккл. 5:17, BHS).
[358] BDB. P. 373–375.
[359] Быт. 6:2; 24:16; 26:7; Исх. 2:2; 1 Цар. 9:2; 2 Цар. 11:2; 3 Цар. 1:6; Дан. 1:15 (BHS).
[360] Из 8 указанных случаев сексуальный подтекст очевиден только в 4: Быт. 6:2; 24:16; 26:7; 2 Цар. 11:2.
[361] 1 Пар. 16:34; 2 Пар. 5:13; 7:3; Езд. 3:11; Пс. 24:8; 33:9; 51:11; 53:8; 72:1; 85:5; 99:5; 105:1; 106:1; 117:1, 29; 118:68; 134:3; 135:1; 144:9; Плач. 3:25; Наум. 1:7 (BHS).
[362] Быт. 2:9, 17; 3:5, 22; Числ. 24:1; 1:39; 3 Цар. 3:9; Иов. 30:26; 34:4; Пс. 4:7; 33:15; 36:27; Притч. 4:2; 11:27; 13:22; Еккл. 12:14; Ис. 5:20; Ос. 8:3; Ам. 5:14–15; Мих. 3:2; 6:8 (BHS).
[363] 1 Цар. 29:9; 2 Цар. 18:27; 3 Цар. 19:4; Пс. 111:5; Притч. 12:2; 14:14; Еккл. 7:26; Мал. 2:17 (BHS).

слова или дела как *хорошие, добрые*[364]. Отсюда видно, что и те случаи, когда термин в начале книги Бытия используется для оценки Творцом эстетически воспринимаемого мира, современные переводы правильно переводят словом «хорошо», а не «прекрасно»: «И увидел Бог, что это хорошо»[365].

Понятие יָפֶה (yaf̄e) как внешняя, броская, обращающая на себя взоры красота часто помещается в такой контекст, из которого читателю понятна ее опасность[366]. Но помимо него есть еще одно понятие, которое также указывает на привлекательность человека, но в другом смысле. Это понятие חֵן (hen) – «благосклонность», «милость», «изящество»[367]. Выражение מָצָא חֵן (matsa hen) в RSV переводят как «обрести благоволение» в чьих-либо очах, что означает вызвать к себе в том человеке милость, симпатию, показаться ему приятным. Термин חֵן (hen) можно сопоставить с платоническим понятием красоты души. Это сравнение выявляет любопытное отличие. У греков красота души или добродетель – это внутреннее качество героя или мудреца, подмечая которое, наблюдатель желает стать его последователем, качество высшего, которое вызывает желание к нему возвыситься в низшем. Но древнееврейское חֵן (hen) – это, напротив, скорее качество низшего, которое вызывает в высшем снисходительность, милость: «И снискал Иосиф благоволение (חֵן) в очах» Потифара «и служил ему»[368]. Нередко оборот вкладывается в уста просителя, который обращается к тому, от кого ищет получить благо[369]. Характерны случаи, когда лицом, в очах которого ищут благоволения, является Сам Бог[370] или Его посланники[371].

---

[364] Быт. 24:50; 26:9; 40:16; Исх. 18:17; Числ. 10:29; 14:3; Втор. 1:14; 1 Цар. 9:10; 15:22; 19:4; 26:16; 27:1; 2 Цар. 3:36; 19:37; 3 Цар. 22:8, 18; 4 Цар. 20:19; 2 Пар. 18:12, 17; Неем. 2:5, 7; 5:9; Есф. 1:19; 3:9; 5:4; Пс. 13:1, 3; 37:3; 44:2; 52:2, 4; 72:28; 91:2; 117:8–9; 132:1; Притч. 12:25; 15:23; Еккл. 3:12; 7:20; Ис. 39:8; Иез. 18:18 (BHS).

[365] Быт. 1:10. См. также другие стихи, где термин отнесен к эстетически воспринимаемым феноменам: Быт. 1:4, 12, 18, 21, 25, 31; 4 Цар. 3:19; 3:25; 5:12; Иез. 17:8 (BHS).

[366] В исторических книгах вслед за упоминанием женской красоты повествуется о нравственных падениях, преступлениях (Быт. 6:2; 2 Цар. 11:2; 13:1, BHS) либо об опасностях (Быт. 12:14; 26:7, BHS). Книга Притч содержит призыв не увлекаться женской красотой, женская красота оценивается как «суетная» (Прит. 6:25–26; 31:31, BHS). В книге пророка Иезекииля красота оказывается соблазном для самой ее обладательницы (Иез. 16:14–15, 25, BHS).

[367] BDB. P. 336.

[368] Быт. 39:4 (BHS).

[369] Быт. 30:27; 32:5; 33:10; 43:11; 47:49; Числ. 32:5; 1 Цар. 1:18; Руфь. 2:10 (BHS) и др.

[370] Быт. 6:8; Исх. 33:13; 34:9; Числ. 11:11; Суд. 6:17 (BHS) и др.

[371] Быт. 18:3; 19:19 (BHS).

Приятным, вызывающим благосклонность может быть и нечто отвлеченное, например, ситуация. Для подобных случаев используется термин נֹעַם (noam) – «очаровательность», «приятность»[372]. Правда, он иногда относится и к человеку, обозначая внешнюю красоту[373] и, таким образом, выступая синонимом יָפֶה (yaP̄e) с той, однако, разницей, что контексты его использования не имеют сексуального подтекста. Но чаще его применяют для отвлеченной характеристики чего-то как приятного, вызывающего радость[374].

Таким образом, если пытаться проводить параллели с античной философией, у древних еврейских писателей имеются понятия, аналогичные античным понятиям телесной красоты и внутренней красоты человека, а также понятиям нравственно прекрасного, прекрасных слов и дел.

Наибольшего внимания заслуживают случаи, когда понятие внутренней красоты, приятности נֹעַם (noam) соотнесено с Богом:

(1.27)	«Одного просил я у Господа, того только ищу, чтобы пребывать мне в доме Господнем во все дни жизни моей, созерцать красоту Господню (לַחֲזוֹת בְּנֹעַם־יְהוָה) и посещать храм Его» (Пс. 26:4, RSV). «…да будет благоволение Господа Бога нашего (נֹעַם אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ) на нас» (Пс. 89:17, RSV). «…блаженство в деснице Твоей (נְעִמוֹת בִּימִינְךָ) вовек» (Пс. 15:11, RSV).

С одной стороны, затруднительно определить, какое значение приобретает термин в указанных трех контекстах, если здесь искать философское понятие[375]. Но с другой стороны, если эти тексты и не пытаться полагать рядом с философскими произведениями греков, но допустить, что они выражают Божественное Откровение, то на термин נֹעַם (noam) можно посмотреть как на литературную фиксацию личной встречи древнееврейского писателя с единым Богом Израиля.

---

[372] А также связанное с ним прилагательное נָעִים (naim) – «очаровательный», «приятный» (BDB. P. 653).
[373] Песн. 7:7; Иез. 32:19 (BHS).
[374] Например, приятная речь (Притч. 15:26; 16:24, BHS), жизненные пути, которые ведут к радости (Притч. 3:17, BHS), молитвенная хвала Богу, которая приятна (Пс. 134:3; 146:1, BHS), «прекрасные ноги», т. е., несущие радость шаги того, кто несет весть о Боге (Ис. 52:7, BHS). См. также использование глагола נעם (2 Цар. 1:26; Притч. 2:10, BHS).
[375] В частности, в первом примере из трех можно предполагать, что автор имеет в виду красоту, приятность Иерусалимского храма. Как и в следующем месте, где красота относится к Сиону, а не к Богу: «С Сиона, который есть верх красоты, является Бог (מִצִּיּוֹן מִכְלַל־יֹפִי אֱלֹהִים הוֹפִיעַ)» (Пс. 49:2, BHS). В двух других можно допустить всего лишь метафору.

При последнем предположении получается, что приятность, привлекательность, в конечном счете красота есть один из аспектов того мистического, трансцендентного, литургического опыта, который сопровождал отношения избранного народа и избравшего его Бога.

Отсюда следует, что взгляд на красоту не столько как на понятие философствующего интеллекта, сколько как на понятие непосредственного мистического или литургического опыта позволяет включить в рассмотрение и некоторые другие термины, связь которых с семантическим полем красоты может на первый взгляд показаться неочевидной.

В частности, термин כָּבוֹד (kaḇod) – «слава»[376], который нередко соотносится с Богом Израиля[377]. В отличие от античного понятия славы (*δόξα*), ассоциируемого с человеческими мнениями[378], библейский контекст усваивает понятию славы идею зримого явления Бога народу Израильскому, Его присутствия[379].

Другим термином, также выражающем Божественное качество, которое воспринимается зрительно, является термин אוֹר (or) – «свет»[380].

---

[376] Именно с этого понятия Г.У. фон Бальтазар начинает рассмотрение темы красоты в Библии. См.: Balthasar, H.U., von. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III, 2. Theologie. Tl. 1. Alter bund. Einsiedeln, 1989. S. 31.

[377] Моисей обещает народу, что те увидят «славу Господню» (Исх. 16:7, BHS). Исполнением этого обещания становится не только демонстрация Богом Своей силы в победе над фараоном, но прежде всего мистическое зримое явление в виде облака (Исх. 16:10; 24:16) или огня (Исх. 24:17). Явления славы Господней повторяются в Иерусалимском храме (3 Цар. 8:11; 2 Пар. 5:14; 7:2; 43:5; 44:4); все в храме (может быть, включая и его внутреннее убранство) говорит об этой славе (Пс. 28:9). Связь славы с Иерусалимским храмом позволяет говорить о наличии литургического понимания этого понятия в Танахе. Слава связана также с именем Божиим (Пс. 78:9). Признак праведника, в частности, в том, что он размышляет о славе Господней (Пс. 144:5). Хотя, судя по приведенным примерам, слава Господня являлась в конкретном месте и в конкретное время, Господь открывает Моисею, что вся земля полна Его славы (Числ. 14:21), пророк Иезекииль видит, как земля осветилась от этой славы (Иез. 43:2), а в псалмах утверждается, чувственное небо возвещают славу Божию (Пс. 18:2), что позволяет говорить о космологическом понимании Библейской славы. Это же понятие связывается с эсхатологическими событиями (Пс. 144:11; Ис. 24:23; 35:2). Интересно, забегая вперед, отметить, что пророчество, которое в свете Нового Завета трактуется как относящееся к св. Иоанну Крестителю, также говорит о явлении славы Господней, что неявно указывает на связь этого понятия с Рождеством Спасителя (Ис. 40:5). Пророк Иезекииль слышит, как в духовном мире восхваляют славу Господню (Иез. 3:12), что позволяет говорить о связи этого понятия с библейскими представлениями об ангельском мире (см. также Иез. 10:4, 18; 11:23). См. также некоторые другие контексты: Лев. 9:6, 23; Числ. 16:19, 42; 20:6; Пс. 137:5; Иез. 3:23; 8:4; Авв. 2:14.

[378] GEL. P. 444.

[379] Один из еврейских терминов для обозначения Скинии (מִשְׁכָּן) производен от еврейского глагола со значением «обитать», «пребывать», «жить». Т. е. буквально Скиния – место «обитания», присутствия Божественной славы как Откровения Бога. См. Числ. 9:15 (BHS).

[380] См. молитвенный призыв к Богу «явить свет» Его лица (Пс. 4:7, BHS). В свете Бога человек видит свет (Пс. 35:10, BHS). Бог окружен светом, облачен в него, словно в одежду (Пс. 103:2, BHS). Бог является «светом Израиля» (Ис. 10:17, BHS).

Еще два термина הָדָר (hadar) и הוֹד (hod), которые можно обобщенно перевести как «величие» или «великолепие», также соотносятся с Богом Израиля, библейские авторы демонстрируют широкий спектр их богословского осмысления[381].

Схожей семантикой характеризуется термин גְּאוּת (geut), относимый к Богу, который может быть переведен как «величие», «великолепие», «гордость»[382].

Еще один термин תִּפְאָרָה (tif'ara) можно перевести также либо как «великолепие», либо как «украшение», соотносится с Богом Израиля в литургическом контексте[383].

Перечисленные термины, если взглянуть на них в совокупности как на выражающие общее семантическое поле красоты, уже в еврейском Танахе отражают черты, которые гораздо позднее можно будет увидеть в патристике. 1) Очевидно, что понятие красоты, великолепия наделяется богословским содержанием, т. е. описывает качество Бога, которое принадлежит Ему, но которым также характеризуются Его действия в мире. 2) Это качество открыто к познанию человеком; в некоторых местах очевидно речь идет о некоем чувственном, эстетически воспринимаемом явлении, в других случаях, возможно, подразумевается мистический смысл, т. е. явление Бога, не подразумевающее

---

[381] У Бога – великолепие (הוֹד) (1Пар. 29:11, BHS). В отличие от рассматривавшегося выше термина *приятность* это великолепие расценивается как «страшное» («נוֹרָא הוֹד») (Иов 37:22, BHS) и даже «ужасное» (буквально «ужас» – אֵימָה) (Иов. 39:20). Перед Его лицом «величие и великолепие» («הוֹד וְ הָדָר לְ פָנָיו») (1Пар. 16:27; Пс 95:6, BHS), Он обличен в них как в Свое царское одеяние (Иов 40:4–5; Пс. 103:1, BHS). Вместе с тем «величие и великолепие» суть характеристика Его деятельности (буквально «работы» – «פָּעֳלֹו») (Пс. 110:3, BHS), о чем размышляет праведник, познавая Его действия в мире (Пс. 144:5, BHS). Его голос также характеризуется как «великолепный» («הוֹד קוֹלוֹ», «קוֹל יְהוָה בֶּהָדָר») (Иов 30:30; Пс. 28:4, BHS). Поскольку Бог Сам великолепен, то и Своим творениям Он дарует это качество. В частности, Он увенчал человека славой и великолепием при его сотворении («כָּבוֹד וְ הָדָר») (Пс. 8:6, BHS). Этими качествами Он наделяет Своих избранников, на которых возлагается особая миссия, к примеру, на Израильского царя Бог возлагает Свои величие и великолепие («הוֹד וְ הָדָר תְּשַׁוֵּה עָלָיו») (Пс. 20:6, BHS). Его великолепие (הוד) простирается выше неба (или «на небе» – «עַל־הַ שָּׁמָיִם») (Пс 8:2, BHS), что позволяет говорить о космологическом измерении этого понятия. Вместе с тем, хотя Его великолепие отражено в целом творении, особым местом его явления является Иерусалимский храм. На это указывает понятие הַדְרַת־קֹדֶשׁ (hadrat-qodesh), буквально «священное великолепие/величие» (см. русский перевод «благолепное святилище», RSV) (1Пар. 16:29; Пс. 28:2; 95:9, BHS). Наконец, в мессианском пророчестве о Рабе Яхве, описывающем, в свете Нового Завета, момент страдания Господа на кресте, заявляется, что у Него как раз отсутствует великолепие, величие («לֹא הָדָר») (Ис 53:2, BHS).

[382] Бог облечен этим великолепием (Пс. 92:1, BHS). В пророчестве Исайи дается понять, что великолепие Бога – это то, что воспринимается органами чувств: «Если нечестивый будет помилован, то не научится он правде, – будет злодействовать в земле правых и не будет взирать на величие Господа (יִרְאֶה גְּאוּת יְהוָה)» (Ис. 26:10, BHS, RSV).

[383] Великолепие пребывает в Его святилище («תִּפְאָרֶת בְּ מִקְדָּשׁוֹ»). От лица израильского народа Давид в молитве говорит Богу: «мы славословим Тебя и хвалим великолепное имя Твое (שֵׁם תִּפְאַרְתֶּךָ)» (1Пар. 29:13, BHS). Праведник каждый день молитвенно восхваляет Божественное великолепие (Пс. 70:8, BHS). В пророчестве Исайи предсказывается об отдаленном будущем, что Бог даст Израилю «Свое великолепие» («תִּפְאַרְתִּי») (Ис. 46:13, BHS), что Он Сам будет «великолепным венком» («לְ צְפִירַת תִּפְאָרָה») для Своего народа (Ис. 28:5, BHS).

эстетического посредничества. Важной представляется мысль, что это качество воспринимается оптически. 3) Понятие Божественной красоты сближается с библейскими понятиями света и славы. 4) Это качество, помимо описания Самого Бога, описывает также человека и весь мир как Его творения. 5) Это то качество Бога, которое созерцается в ангельском мире. 6) Очевидно прослеживается литургический подтекст этого понятия, поскольку это качество особым образом является в храме Божием. 7) В некоторых случаях можно говорить о мистическом воздействии красоты Бога на человека, что осмысляется как акт дарения Богом Своей красоты. Наконец, 8) в некоторых пророчествах прослеживается эсхатологический контекст, в котором это качество употребляется. Многое из перечисленного будет повод вспомнить позднее при обсуждении патристики.

Таким образом, Танах содержит понятия, которые обобщенно могут быть сопоставлены с категорией красоты в античном платонизме. Так, יָפֶה (yap̄e) может быть сопоставлено с понятием телесной красоты, но с оговоркой, что, в отличие от греков, чаще всего это нечто опасное, ведущее к трагедии. חֵן (hen) и נֹעַם (noam) могут быть сопоставлены с красотой души, но с оговоркой, что חֵן (hen) – это оценка как бы сверху вниз (оценка человека Богом), а נֹעַם (noam) – скорее приятность, чем красота. טוֹב (tov) сопоставимо с античным понятием *блага*. נֹעַם (noam) в некоторых контекстах можно сравнить с понятием нравственно прекрасного или красоты деятельности, а в редких случаях, когда термин соотносится с Богом, его можно сопоставить с Прекрасным самим по себе платонизма. Целый набор понятий – כָּבוֹד (kaḇod), אוֹר (or), הָדָר (hadar), הוֹד (hod), תִּפְאָרָה (tifara) – очевидно перекликаются с понятием Божественной красоты, хотя, в целом, их лучше переводить как *великолепие, величие, слава*. И все же нельзя не признать, что перед читателем разрозненные понятия, которые здесь собраны в один перечень не потому, что древние евреи считали их синонимами *красоты*, а исходя из античной логики, внешней по отношению к миру Древнего Израиля. Иными словами, эти разрозненные понятия не образуют единой категории, хотя семантически друг с другом очевидно перекликаются.

1.3.2. Категория красоты в Септуагинте

В III в. до Р. Х. в Александрии был предпринят перевод еврейских Священных текстов на греческий. Принято считать, что процесс мог растянуться и длиться до I в. до Р. Х. Считается, что до 70 г. после Р.Х. не существовало единой версии еврейского Танаха, обязательной для всех[384]. Весьма вероятно, что греческий перевод делался по другим еврейским рукописям, чем те, что в итоге образовали еврейский канон[385]. К сегодняшнему дню Септуагинта все более рассматривается как самостоятельный памятник, который нельзя рассматривать лишь как вторичный перевод более древнего Танаха[386]. В том виде, в каком дошла до современности, она отлична от Масоретского текста по составу, включая в себя книги, каких нет у евреев. Эти последние были написаны, как считается, позднее, во всяком случае никак не раньше того, как был предпринят перевод LXX. Для дальнейшего повествования важно, что понятие красоты присутствует не только в книгах, повторяющих еврейский канон, но также и так называемых «неканонических» греческих книгах. Повествование будет сосредоточено главным образом на терминах *κάλλος* и *καλός* (*-ή, -όν*) как ключевых для темы настоящего исследования.

Если говорить об указанных двух терминах – *κάλλος* и *καλός* и связывать с ними понятие красоты, то Септуагинта сравнительно с Танахом являет иную картину. У евреев термин יָפֶה (yap̄e) нес вполне конкретное значение очевидного эстетического феномена, тогда как для всех отвлеченных значений использовались, как правило, другие термины. Но в греческом термин *καλός* задает гораздо более широкое семантическое поле. Еще задолго до Платона греки называли «прекрасными» не только женщин или юношей, но также поступки и многое другое. Платон же в своих знаменитых диалогах «Пир» и «Федр» не только

[384] Elwolde, J. Language and Translation of the Old Testament // The Oxford Handbook of Biblical Studies / J.W. Rogerson and J.M. Lieu (eds.). Oxford : Oxford University Press, 2008. P. 138.
[385] Ibid. P. 140–141.
[386] Norton, G.J. Op. cit. P. 226.

осуществил сборку отдельных понятий прекрасного в единый конструкт – категорию красоты, но и дополнил эту последнюю Прекрасным самим по себе. В свете сказанного для александрийских иудеев, предпринявших перевод Танаха на греческий, было естественно использовать термины *καλός* и *κάλλος* для перевода не только יָפֶה (yaf̄e), но и некоторых других терминов. Соответственно, *καλός* и *κάλλος* стали обозначать не только физическую привлекательность, но и другие понятия. Главным результатом стало то, что в Септуагинте образовалась категория красоты. Любопытно отметить ее состав.

1. **Красота тела**. Красота человеческого тела чаще всего выражается термином *τὸ κάλλος*, другими терминами – гораздо реже[387]. Очевидно, что термин *τὸ κάλλος* стал прямым эквивалентом «опасной» красоты יָפֶה (yaf̄e), вызывающей влечение. Поэтому сравнительно с платонизмом вполне естественно отсутствие в Септуагинте идеи, будто красота тела возводит к Богу[388].

2. **Красота мира**. Еврейский термин טוֹב (tov) Септуагинта во многих местах переводит с помощью *καλόν*. Одним из таких мест является Быт. 1, где Бог высказывает Своему творению положительную оценку[389]. Переводчики могли бы избрать в этом месте термин *ἀγαθόν*, и тогда у последующих поколений не было бы иного шанса, кроме как видеть здесь только этическую оценку. Но они выбрали термин *καλόν*, тем самым оставляя читателю возможность увидеть здесь понятие красоты, отнесенное к физическому творению. Позднее патристика разовьет этот намек и увидит здесь красоту мира с точки зрения Бога[390]. Понятие красоты мира

---

[387] Быт. 6:2; 12:14; 24:16; 26:7; 29:17; 39:6; 49:21; Втор. 21:11; 1 Цар. 16:12; 25:3; 2 Цар. 11:2; 13:1; 3 Цар. 1:3–4, 6; Иез. 16:14–15, 25; 28:17; Песн. 1:5, 8, 15–16; 4:1, 7; Прит. 6:25; 11:22; 31:30; Пс. 44:3–4, 12; Ис. 53:2; Иудиф. 10:7, 14, 19, 23; 16:6, 9; 1 Мак. 1:26; 4 Мак. 2:1; 8:5; Сир. 9:8–9; 11:2; 25:21; 26:16–17; 36:22; 40:22; 42:12; Есф. 1:11; 2:7 (LXX).

[388] Здесь уместно упомянуть иудея Филона Александрийского (см. выше), который из платоников наиболее радикален в обесценивании внешней красоты как чего-то не только малоценного, но еще и опасного. В этой позиции легко прослеживается влияние на него Септуагинты.

[389] Быт. 1:4, 8, 10, 12, 18, 21, 25, 31 (LXX). В частности: «καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα ὅσα ἐποίησεν καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν» (Быт. 1:31, LXX).

[390] Bas. HHex. 4.

сложно обнаружить в прочих канонических книгах[391], но в неканонических книгах оно есть[392]. Ключевое место находится в книге Премудрости:

(1.28)	«Подлинно суетны по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего и, взирая на дела, не познали Виновника, а почитали за богов, правящих миром, или огонь, или ветер, или движущийся воздух, или звездный круг, или бурную воду, или небесные светила. Если, пленяясь их красотою (εἰ μὲν τῇ καλλονῇ τερπόμενοι), они почитали их за богов, то должны были бы познать, сколько лучше их Господь, ибо Он, Виновник красоты (ὁ γὰρ τοῦ κάλλους γενεσιάρχης), создал их (ἔκτισεν αὐτά). А если удивлялись силе и действию их, то должны были бы узнать из них, сколько могущественнее Тот, Кто сотворил их: ибо от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их (ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται) (Прем. 13:1–5).

3. **Нравственно прекрасное**. Предпочтение 70 толковников к термину *καλόν* при переводе еврейского טוֹב (tov) – «хороший», «благой» объясняет и появление в Септуагинте нравственного понятия прекрасного[393]. Греческий Ветхий Завет обнаруживает понятие, которое может быть сопоставлено с аристотелевским или стоическим понятием нравственно прекрасного. Так, *καλόν* обозначает: положительный нравственный полюс, противоположный злу[394]; заповеди в целом как то, что угодного, приятно Богу[395]; слова Бога, т. е. Его обетования об Израиле[396], или Его дела[397]; наконец, слова или дела человека[398]. Отличие библейского *τὸ καλόν* от платонического в том, что здесь субъектом оценки является Бог: прекрасно в то, что Бог считает таковым.

Следует подчеркнуть, что *καλόν* Септуагинты по значению сближается с *ἀγαθόν*. В библейском контексте сложно провести водораздел между прекрасным и благим или хорошим.

---

[391] См. места, где понятие красоты с целым рядом оговорок можно квалифицировать именно как «красоту материальных объектов»: Втор. 6:10; 8:12; Ис. 37:24; Иез. 27:3–4; 31:8 (LXX).
[392] См. Сир. 39:16; 43:9.
[393] В такой приверженности термину *καλόν* кто-то, вероятно, мог бы усмотреть «влияние платонизма». Но такое предположение, думается, было бы неверным. Вероятнее, что переводчики просто используют ресурс греческого языка. Чаще они применяют *καλόν*, но порой и другие средства. Действительно, во многих местах еврейское טוֹב (tov) передается за счет *ἀγαθός* (Быт. 24:10; 45:18, 20; Втор. 1:39; 6:11; Руфь 2:22, LXX), *εὖ* (Числ. 10:29; Втор. 15:16, LXX) и др.
[394] Быт. 2:9, 17; 3:5, 22; 44:4; Числ. 24:13; Пс. 132:1; Еккл. 5:17; Ис. 5:20; Ам. 5:14–15; Мих. 3:2; Мал. 2:17; Прем. 10:8; Сир. 46:10 (LXX).
[395] Втор. 6:18; 12:25, 28; 13:19; 21:9; Числ. 24:1; 2 Пар. 14:1; 31:20; Притч. 3:4; Мал. 2:17 (LXX).
[396] Числ. 10:29; Нав. 21:45; 23:15 (LXX).
[397] Быт. 30:20; Еккл. 3:11 (LXX).
[398] 3 Цар. 18:24; 22:8, 13; Притч. 2:11; 3:17; 15:2; Ис. 1:17 (LXX).

Таков состав категории красоты, образованной в Септуагинте за счет использования терминов *κάλλος* и *καλός*. Следует задать вопрос: каково ее отличие от платонической категории красоты? Сравнительно с платониками Септуагинта не обнаруживает двух важнейших понятий – красоты души и Божественной красоты.

Еврейский термин חֵן (hen), который ближе других к красоте души, по-гречески передается словом *χάρις* – термином, который в Античности имел большое количество значений [399]. Важно, однако, что в данном случае переводчики отказались использовать термин *κάλλος* или *καλός*.

4. **Понятие Божественной красоты**. Большинство упомянутых выше случаев отнесения к Богу еврейских терминов, семантически перекликающихся с красотой, на греческий перевели без использования главных для грекоязычного мира терминов *καλός* и *κάλλος*. Для еврейских терминов *слава* и *свет* выбрали ближайшие эквиваленты – *δόξα* и *φῶς* соответственно. Прочие термины переводили без попыток соблюдать строгое соответствие между еврейским словом и греческим переводом. В частности, термин נֹעַם (noam), отнесенный к Богу, 70 толковников где-то перевели как сладость, где-то как блистательность[400]. Термин הוֹד (hod) – как слава, великолепие, исповедание, сила или святыня[401]. Термин הָדָר (hadar) – как великолепие, благолепие, привлекательность, похвала, честь, слава[402]. Термин גֵּאוּת (geut) – как благолепие и слава [403]. Термин תִּפְאָרָה (tifara) – как великолепие, похвала, слава[404].

---

[399] Среди них значилась и внешняя привлекательность, но, во-первых, даже в этом случае речь шла скорее об *изяществе, прелести*, чем о том, что вызывало эротическое влечение, а во-вторых, чаще все же термин обозначал нечто внутреннее (GEL. P. 1978–1979; Древнегреческо-русский словарь / Сост. Дворецкий И.Х. Т. II. М–Ω. С. 1766). Подробный его анализ выходит за рамки исследования.

[400] См. *ἡ τερπνότης τοῦ κυρίου* – «приятность/ сладость Господа» (Пс. 26:4, LXX; см. также Пс. 15:11, LXX); *ἡ λαμπρότης κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν* – «блистательность Господа Бога нашего» (Пс. 89:17, LXX).

[401] См. *δόξα* (1Пар. 16:27; Пс. 20:6; Иов 37:22; 39:20; 40:5; Ис. 30:30, LXX); *μεγαλοπρέπειά* (Пс. 8:2, LXX); *ἐξομολόγησις* (Пс. 103:1; 110:3, LXX); *ἰσχύς* (1Пар. 29:11, LXX); *ἁγιωσύνη* (Пс. 144:5, LXX).

[402] См. *μεγαλοπρέπεια* (Пс 20:6; 28:4; 110:3; 144:5, LXX); *εὐπρέπεια* (Пс 103:1, LXX); *ὡραιότης* (Пс 95:6, LXX); *ἔπαινος* (1Пар. 16:27, LXX); *τιμή* (Пс. 8:6; Иов 40:5, LXX); *δόξα* (Ис 53:2, LXX).

[403] См. *εὐπρέπεια* (Пс 92:1, LXX); *δόξα* (Ис 26:10, LXX).

[404] См. *μεγαλοπρέπεια* (Пс. 70:8; 95:6, LXX); *καύχησις* (1Пар 29:13, LXX); *δόξα* (Ис 28:5, LXX).

Если попытаться обобщить, то можно сказать, что, с одной стороны, в Септуагинте не прослеживается стремление переводчиков представить еврейскую богословскую терминологию с помощью общепринятой для греческого культурного мира терминологии красоты. Это позволяет говорить о том, что понятие Божественной красоты 70 толковников не имели в виду. Но вместе с тем, в силу того, что относимые к Богу еврейские термины действительно содержат в себе, помимо прочих коннотаций, также и семантику красоты, и в Септуагинте можно встретить несколько случаев отнесения к Богу понятий, которые хотя и не являлись в Античности основными для обозначения красоты, но очевидно рассматривались как близкие синонимы. Речь идет о следующих терминах: *ὡραιότης* (Пс 49:2; 95:6, LXX), *μεγαλοπρέπεια* (Пс. 8:2; 20:6; 28:4; 70:8; 95:6; 110:3; 144:5, LXX), *εὐπρέπεια* (Пс. 49:2; 92:1; 103:1, LXX). Все эти случаи создавали предпосылки для того, чтобы позднее авторы патристики приступили к разработки учения о Божественной красоте и избрали для этого основные, а не вспомогательные термины греческой культуры (*καλός*, *κάλλος*).

Дополнительно к сказанному Септуагинта оставляет важные намеки, которые позднее будут использованы патристикой для разработки понятия Божественной красоты. Во-первых, понятие красоты мира как творения Божия[405] в сочетании с идеей о том, что творение в некотором смысле выражает Творца, открывает нечто о Нем[406], приглашали читателя рано или поздно сделать вывод о «красоте» Творца. Во-вторых, в Септуагинте сравнительно с Танахом появляется книга Премудрости, в которой понятие красоты использовано в таком ключе, что уже здесь можно видеть черты будущего патристического понятия Божественной красоты. В этой книге развивается образ Божественной Премудрости (*σοφία*), которая описывается как посредник Бога в творении мира[407]:

---

[405] Быт. 1; Прем. 7–8 (LXX).

[406] Пс. 8:4; 18:2; 49:6; 96:6 (LXX). Эта идея, представленная уже в Септуагинте, становится еще более очевидной в свете новозаветного Откровения (Рим. 1:19–20).

[407] Как замечает А. Р. Фокин, книга Премудрости была написана неизвестным иудеем, который был под влиянием среднего платонизма и стоицизма (Фокин, А.Р. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. С. 54).

(1.29)	«<21> Познал я все, и сокровенное и явное, ибо научила меня Премудрость (σοφία), художница всего (ἡ πάντων τεχνῖτις). <22> Она есть дух разумный (πνεῦμα νοερόν), святой, единородный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невредительный, благолюбивый, скорый, неудержимый, <23> благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие духи. <24> Ибо премудрость подвижнее всякого движения, и по чистоте своей сквозь все проходит и проникает. <25> Она есть дыхание силы Божией (ἀτμὶς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως) и чистое излияние славы Вседержителя (ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης): посему ничто осквернённое не войдет в нее. <26> Она есть отблеск вечного света (ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς ἀϊδίου) и чистое зеркало действия Божия (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) и образ благости Его (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ). <27> Она – одна, но может все и, пребывая в самой себе, все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков; <28> ибо Бог никого не любит, кроме живущего с премудростью (εἰ μὴ τὸν σοφίᾳ συνοικοῦντα). <29> Она прекраснее солнца (εὐπρεπεστέρα ἡλίου) и превосходнее сонма звезд; в сравнении со светом она выше; <30> ибо свет сменяется ночью, а премудрости не превозмогает злоба. <8:1> Она быстро распростирается от одного конца до другого и все устрояет на пользу. <2> Я полюбил (ἐφίλησα) ее и взыскал от юности моей, и пожелал взять ее в невесту себе, и стал любителем красоты ее (ἐραστὴς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς). <3> Она возвышает свое благородство тем, что имеет сожитие с Богом, и Владыка всех возлюбил ее (ὁ πάντων δεσπότης ἠγάπησεν αὐτήν): <4> она таинница ума Божия (μύστις γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης) и избирательница дел Его»[408].

Здесь не так важно, что Премудрость нельзя приравнять к единому Богу Израиля. Более важным видится отметить, что созданный здесь образ Премудрости создаст предпосылки для разработки в будущем понятия Божественной красоты в патристике. Так, примечательно, что с Премудростью соотносится не только понятия красоты и страстной любви (8:2), но еще и понятия славы (7:25), света и благости (7:26) Божьих. Также обращает на себя внимание апофатизм в ее описании (7:29). Эти черты найдут отражение в представлениях свт. Василия о Божественной красоте.

Таким образом, ранняя патристика, обращаясь к греческому Ветхому Завету, легко обнаруживала там категорию красоты, перекликающуюся с платонической, но имеющую особенности. Полному подобию препятствовали, во-первых, отличия в осмыслении отдельных понятий прекрасного: у греков красота тела была чем-то положительным и возводила к Божественному, в Септуагинте же она изображалась чем-то опасным; у греков нравственно прекрасное – то, что прекрасно с точки зрения человека, в Септуагинте – с точки зрения Бога; у греков красота космоса оценивается только человеком, в Септуагинте ее оценивает Бог. Во-вторых,

[408] Прем. 7:21–8:4 (LXX). Рус. пер. RSV.

категория красоты в Септуагинте сравнительно с платонической не имела выраженного понятия красоты души (или внутренней красоты человека), а также оставляла лишь загадочные намеки на мистическое понятие Божественной красоты. Вместе с тем, эти намеки словно приглашали будущих греческих Отцов, знатоков Библии и в то же время блестяще образованных в античной культуре, разработать патристическое учение о красоте, аналогичное античному, но основанное на библейском Откровении.

1.3.3. Переосмысление категории красоты в Септуагинте ранней христианской экзегезой в свете новозаветного Откровения

В Евангелиях Спаситель говорит притчами. В некоторых из них евангелисты вкладывают в Его уста прилагательное *καλός*. Спаситель говорил на арамейском. Каким бы ни был арамейский оригинал, евангелисты в ряде случаев перевели его с помощью греческого слова, основным значением которого является «прекрасный». Так, когда говорится о «добром дереве», которое приносит «добрый плод»[409], то и дерево, и плод в контексте античной культуры могут быть прочитаны как нравственно прекрасные «дерево» и «плод». А с учетом того, что под «деревом» разумеется человек, включая его внутренний мир, а под «плодом» – его поступки, то отнесение к тому и другому «прекрасного» перекликается с уже знакомыми из Античности понятиями: «прекрасное дерево» может быть прочитано как «нравственно прекрасный человек», а «прекрасный плод», – как «прекрасный поступок» или «прекрасная жизнь». То же самое может быть сказано: о «прекрасной земле», на которую падает семя Его слова и под которой разумеется человек, включая его внутренний мир[410]; о «прекрасном семени»[411], под которым

[409] Спаситель говорит: «Ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν» (Мф. 12:33, BNT). См. также: Мф. 13:23; Мк. 4:8, 20 (BNT).
[410] Спаситель говорит: «ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν καὶ ἐδίδου καρπόν» (Мф. 13:8, BNT). В Лк. 8:15 (BNT) уточняется, что «прекрасной землей» являются те, кто «в прекрасном и добром сердце (οἵτινες ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ)» слышат слово и приносят плод в терпении.
[411] См. выражение «τὸ καλὸν σπέρμα» (Мф. 13:24, 27, 37–38, BNT).

разумеются «сыны Царствия», посылаемые Сыном Человеческим в мир распространять Его слово; о «прекрасных вещах»[412], которые вытянули с неводом из моря и под которыми разумеются «праведные» (*οἱ δίακαιοι*).

Нравственное употребление прилагательного *καλός* можно усмотреть и в апостольских посланиях. Так, «нравственно прекрасны»: «служитель Христа Иисуса»[413], «воин Христа Иисуса»[414], «домостроители многоразличной благодати Божьей»[415]. Все эти случаи для читателей поздней Античности могли служить отсылкой к платоническому понятию душевной красоты.

Другие многочисленные примеры могли служить отсылкой к античному понятию нравственно прекрасного (*τὸ καλόν*). Например, когда с помощью термина *καλόν* дается положительная оценка какой-либо ситуации (по-русски «хорошо», «добро», «лучше»)[416], либо обозначается положительный нравственный полюс, противоположный злу[417], а также то, что нравится Богу[418]. Многие новозаветные стихи содержали выражения, которые в глазах образованного грека перекликались с платоническим понятием прекрасных практик, занятий, учений[419] и т. п.

Таким образом, греческие читатели поздней Античности, знакомые с греческой философией, естественным образом проводили параллели между Новым Заветом и платоническим понятием душевной красоты, включая нравственно прекрасное и красоту поступков, учений и пр. Но при столь обильно представленных выражениях, намекающих на понятие душевной красоты, Новый

---

[412] См. «τὰ καλά» (Мф. 13:48, BNT).
[413] «καλὸς… διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ» (1 Тим. 4:6, BNT).
[414] «καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ» (2 Тим. 2:3, BNT).
[415] «καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ» (1 Пет. 4:10, BNT).
[416] Мф. 15:26; 17:4; 18:8–9; 26:24; Мк. 7:27; 9:5, 42–43, 45, 47; 14:21; Лк. 9:33; Рим. 14:21; 1 Кор. 5:6; 7:1, 8, 26; 9:15; Евр. 13:9 (BNT).
[417] Рим. 7:18; Евр. 5:14 (BNT).
[418] См. выражение «καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ» (1 Тим. 2:3, BNT).
[419] См. «τὰ καλὰ ἔργα» – «прекрасные деяния» (Мф. 5:16; 26:10; Мк. 14:6; Ин. 10:32–33; 1 Пет. 2:12; 1 Тим. 3:1; 5:10, 25; 6:18; Тит. 2:7, 14; 3:8, 14; Евр. 10:24, BNT), «καρπὸν καλὸν» – «прекрасный плод» (Мф. 3:10; 7:17–19; Лк. 3:9; 6:43, BNT), «ποιεῖν τὸ καλόν» – «совершать то, что нравственно прекрасно» (Иак. 17:1; Рим. 7:21; 2 Кор. 13:7; Гал. 6:9, BNT), «προνοούμενοι καλά» – «заботиться о том, что нравственно прекрасно» (Рим. 12:17; 2 Кор. 8:21, BNT), «τὸ καλὸν κατέχετε» – «держаться того, что нравственно прекрасно» (1 Фес. 5:21, BNT), *καλὴ ἀναστροφή* – «поведение/обращение с другими, прекрасное в нравственном отношении» (Иак. 3:13; 1 Пет. 2:12, BNT); а также ряд других выражений, означающих нравственно прекрасное поведение, деятельность, образ жизни (1 Тим. 1:18; 3:7, 13; 6:12–13; 2 Тим. 4:7, BNT) или оценку как прекрасного Моисеева Закона (Рим. 7:16; 1 Тим. 1:8, BNT) либо Слова Божьего, т. е. представленного в Писаниях мировоззрения (Евр. 6:5, BNT).

Завет практически не содержит прочих понятий из категории красоты. Так, красота тела попросту нигде не упоминается[420]. Красота мира, если и представлена, то лишь рудиментарно[421]. Что же касается Божественной красоты, то, с точки зрения лингвистики, оно попросту отсутствует. Имеется единственное место, в котором позднее будут видеть это понятие, но лишь в результате развития патристического богословия:

(1.30)	«Я есмь пастырь добрый (ὁ ποιμὴν ὁ καλός): пастырь добрый (ὁ ποιμὴν ὁ καλός) полагает жизнь свою за овец… Я есмь пастырь добрый (ὁ ποιμὴν ὁ καλός), и знаю Моих, и Мои знают Меня»[422].

Чтобы в этих словах Иисуса Христа увидеть понятие Божественной красоты, потребовалось несколько столетий[423]. Богословие патристики, хотя и опиралось на естественную теологию Античности, постепенно заимствуя оттуда философский лексикон, все же мировоззренчески было укоренено в Библии. Ранние Отцы Церкви развивали свое учение в экзегетическом контексте. Ключевым богословским вопросом, определившим повестку идейной полемики и главный предмет обсуждения на Вселенских Соборах, состоял в Лице Иисуса из Назарета, называвшего Себя Христом, еврейским Мессией: кто – Он? В каком отношении Он состоит к единому Богу Израиля? В связи с этой богословской проблемой патристика решала экзегетическую задачу: как согласовать Новый Завет с Септуагинтой?

Процесс экзегетического выяснения, каково положительное содержание Благой Вести, представленной в текстах Нового Завета, растянулся на десятилетия и даже столетия. Здесь наибольший интерес представляет частный аспект этого процесса – переосмысление Септуагинты в свете данных, полученных в Новом

---

[420] Можно допустить, что внешня, физическая красота, вызывающая влечение, подразумевается в ряде мест (1 Кор. 1:26; 1 Пет. 3:3, BNT). Но новозаветные авторы все же не используют это понятие эксплицитно.

[421] С натяжкой можно его разглядеть в выражении «πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν» – «всякое создание Божие прекрасно» (1 Тим. 4:4, BNT). Также см. выражение об Иерусалимском храме: «λίθοις καλοῖς… κεκόσμηται» – «украшен прекрасными камнями» (Лк. 21:5, BNT). Можно предполагать, что в Рим. 1:19–20 (BNT) ап. Павел имеет в виду также и красоту мира. Такое предположение логично и в свете книги Премудрости, и в свете античной философии. Но сам апостол этого понятия прямо все же не использует.

[422] Ин. 10:11, 14 (BNT). Рус. пер. RSV.

[423] Вероятно, впервые это сделает Ориген, относя выражение «прекрасный Пастырь» к Божественному Логосу, Который мистически ведет душу: Orig. In Jerem. hom., 5.6.7–18.

Завете. Или другими словами – прочитывание Ветхого Завета сквозь призму Нового. Одним из его результатов стало уточнение представленного в Септуагинте понятия красоты. Тот факт, что свт. Василий Великий во 2-й половине IV в. с уверенностью будет указывать на наличие в Септуагинте понятий красоты души и Божественной красоты, станет возможен благодаря экзегетической работе предшественников.

В Таблице 1.1 указаны библейские стихи из Септуагинты и Нового Завета, которые имели значение для выработки патристикой понятий красоты души и Божественной красоты.

Полная реконструкция этого сложного процесса выходит за рамки исследования. Здесь можно лишь наметить лишь его основные линии.

Начать следует с контекстов № 1–6 (см. Таблицу 1.1). С одной стороны, в ветхозаветных стихах (№ 1–4) описываются художественные образы. Так, в Пс. 44:3–4 представлен образ некоего Царя, облеченного в величие и наделенного внешней красотой; в Ис. 53:2 – образ Раба Яхве, который претерпевает ужасные страдания, которых не заслужил; в Песн. 1:15 – образ Жениха, который вожделен в очах его невесты; в Прем. 8:2 – уже упоминавшийся выше женский образ Премудрости как посредницы между Богом и людьми. Для характеристики всех этих образов Септуагинта использует понятие красоты: Царь, Жених и Премудрость этим качеством обладают, тогда как Раб Яхве, напротив, его лишен. При этом под красотой разумеется ни что иное как внешняя привлекательность, вызывающая влечение. С другой стороны, в новозаветных стихах описываются события, когда Иисус Христос предстал другим в свете.

Осмысление события Преображения как явления Божественной славы и, в конечном счете, красоты демонстрирует уже св. апостол Петр: «Ибо мы возвестили вам силу и пришествие ГОСПОДА нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия (τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος). Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу (τιμὴν καὶ δόξαν), когда от велелепной славы

(ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης) принесся к Нему такой глас: “Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение”» (2Пет. 1:16–17, BNT).

Таблица 1.1 – Стихи Септуагинты и Нового Завета, послужившие разработке патристикой понятий Божественной красоты и красоты души

№	Ад-рес	Греческий текст	Перевод на русский
Библейская база для выработки патристикой понятия Божественной красоты			
1	Пс. 44:3–4	3 **ὡραῖος κάλλει** παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων ἐξεχύθη χάρις ἐν χείλεσίν σου διὰ τοῦτο εὐλόγησέν σε ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα 4 περίζωσαι τὴν ῥομφαίαν σου ἐπὶ τὸν μηρόν σου δυνατέ **τῇ ὡραιότητί** σου καὶ **τῷ κάλλει** σου (LXX)	3 **Прекраснейший** из сынов человеческих! Благодать излилась из уст Твоих, посему благословил Тебя Бог во век. 4 Препояшься мечем Твоим по бедру Твоему, Сильный, **Красотою** Твоею и **добротою** Твоею… (YUN)
2	Ис. 53:2	Ἀνηγγείλαμεν ὡς παιδίον ἐναντίον αὐτοῦ, ὡς ῥίζα ἐν γῇ διψώσῃ· οὐκ ἔστιν εἶδος αὐτῷ, οὐδὲ δόξα· καὶ εἴδομεν αὐτὸν, καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ **κάλλος** (LXX)	Мы возвестили, что Отрок пред Ним, как корень в жаждущей земле: нет у Него ни вида, ни славы, и мы видели Его: и не имел Он ни вида, ни **красоты** (YUN)
3	Песн. 1:15	Ἰδοὺ εἶ **καλός**, ὁ ἀδελφιδός μου, καί γε ὡραῖος (LXX)	О, ты **прекрасен**, возлюбленный мой, и любезен! (RSV)
4	Прем. 8:2	ταύτην <σοφίαν> ἐφίλησα καὶ ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου καὶ ἐζήτησα νύμφην ἀγαγέσθαι ἐμαυτῷ καὶ ἐραστὴς ἐγενόμην **τοῦ κάλλους** αὐτῆς (LXX)	Я полюбил ее <Премудрость> и взыскал от юности моей, и пожелал взять ее в невесту себе, и стал любителем **красоты** ее (RSV)
5	Мф. 17:4	καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ **ἔλαμψεν** τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ **φῶς** (BNT)	и преобразился пред ними: и **просияло** лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как **свет** (RSV)
6	Деян. 9:3–4	3 Εν δὲ τῷ πορεύεσθαι ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίζειν τῇ Δαμασκῷ, ἐξαίφνης τε αὐτὸν **περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ** 4 καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἤκουσεν φωνὴν λέγουσαν αὐτῷ· Σαοὺλ Σαούλ, τί με διώκεις; (BNT)	3 Когда же он шел и приближался к Дамаску, внезапно **осиял** его **свет с неба**. 4 Он упал на землю и услышал голос, говорящий ему: Савл, Савл! что ты гонишь Меня? (RSV)
Библейская база для выработки патристикой понятия красоты души			
7	Песн. 1:14	ἰδοὺ εἶ **καλή** ἡ πλησίον μου ἰδοὺ εἶ **καλή**	О, ты **прекрасна**, возлюбленная моя, ты **прекрасна**!
8	Пс. 44:11–12	ἄκουσον θύγατερ καὶ ἰδὲ καὶ κλῖνον τὸ οὖς σου καὶ ἐπιλάθου τοῦ λαοῦ σου καὶ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου ὅτι ἐπεθύμησεν ὁ βασιλεὺς **τοῦ κάλλους** σου ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ κύριός σου 13 καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ θυγατέρες Τύρου ἐν δώροις τὸ πρόσωπόν σου λιτανεύσουσιν οἱ πλούσιοι τοῦ λαοῦ (LXX)	Слыши, дщерь, и смотри, и приклони ухо твое, и забудь народ твой и дом отца твоего. И возжелает Царь **красоты** твоей; ибо Он – Господь твой, и ты поклонись Ему
9	Пс. 29:8	κύριε ἐν τῷ θελήματί σου παρέσχου τῷ κάλλει μου δύναμιν (LXX)	Господи, по благоволению Твоему дай силу доброте моей! (YUN)

Источник: составлено автором

Уже к середине II в. стихи Пс. 44:3–4 и Ис. 53:2 приобретают статус мессианских пророчеств[424]. Объединение обоих образов – Царя и Раба Яхве – вокруг Мессии вело к логическому противоречию: если Царь обладает красотой, а Раб Яхве ее лишен, то как возможно, что Иисус, Который есть Мессия, одновременно обладает красотой и лишен красоты?

Одним из первых на это противоречие обращает внимание сщмч. Ириней Лионский. Он разрешает его так: образ Царя относится к Божеству Иисуса Христа и описывает Его второе пришествие, а образ Раба Яхве относится к Его человечеству и описывает Его первое пришествие [425] . Несколько позднее независимо от него схожую трактовку дает Тертуллиан[426]. Ни у того, ни у другого понятие красоты пока не приобретает сколько-нибудь самостоятельного значения, а лишь остается одной из черт метафоры. Иначе говоря, относя красоту к фигуре Мессии, оба имеют в виду то самое, что имела в виду Септуагинта, а именно: внешнюю привлекательность, вызывающую влечение, – с той лишь оговоркой, что на самом деле «красота» означает что-то другое – совсем не красоту в привычном понимании.

---

[424] В образе Царя видят указание на Мессию такие авторы, как сщмч. Климент Римский, св. Иустин, сщмч. Ириней Лионский, Тертуллиан: Clem. Rom. Corinph., 16.3; Just. Mart. Tryph., 13.4.3; Iren. Adv. haer. III, 19.2; Clem. Alex. Paedag. III, 1.3.3.3–7; Tertul. Adv. Iud. (dub.), IX.17; XIV.5; Id. Adv. Marc., III.VII.5; III.XIV.1–2, 5; III.XVII.2. В образе Раба Яхве узнаю Мессию св. Иустин, сщмч. Ириней, Тертуллиан: Just. Mart. Tryph., 38.3.4, 8; Iren. Adv. haer. III, 19.2; IV 33.11; Tertul. Adv. Marc., III.VII.2; III.XVII.1.

[425] Сщмч. Ириней говорит, что, с одной стороны, Он был «человек некрасивый и подверженный страданию (ἄνθρωπος ἀκαλλὴς καὶ παθετὸς), сидел на ослином жеребенке; принимал для питья уксус и желчь, был презираем в народе и нисшел даже до смерти», но, с другой, – как Логос Он «Святый Господь, Дивный, Советник, прекрасный по виду (ὡραῖος κάλλει), Бог сильный, грядущий на облаках Судия всех» (Iren. Adv. haer. III, 19.2, p. 379). Под Его «красотой» разумеется нечто, имеющее открыться во втором пришествии, о чем говорит следующее: «τὴν ἐν τῇ βασιλείᾳ ὥραιότητα αὐτοῦ καὶ κάλλος» – «Его привлекательность и красота, <которые откроются> в <Его> Царстве» (Ibid., IV 33.11, p. 828–829).

[426] Он заявляет, что образ Раба Яхве описывает тот образ, в котором Он явился в первое пришествие (Tertul. Adv. Marc., III.VII.2; III.XVII.1). Когда в рамках образа Царя Ему усваивается красота, то это не следует понимать как указание на Его внешнюю привлекательность (Id. Adv. Iud. (dub.), IX.17; Id. Adv. Marc., III.XIV.2), поскольку здесь надо видеть указание на второе пришествие (Id. Adv. Iud. (dub.), XIV.5; Id. Adv. Marc., III.VII.5). Тертуллиан, по-видимому, одним из первых ассоциирует понятия красоты Логоса и Его славы: «А если Он и <назван> у Давида изобилующим красотой (tempestivus decore) перед сынами человеческими, Он назван так в том иносказательном состоянии духовной благодати (in allegorico illo statu gratiae spiritalis), в котором Он опоясывается мечом слова (sermonis), являющегося воистину Его обликом (species), красотой (decor) и славой (gloria)» (Ibid., III.XVII.1–2).

Системно эту линию [427] развивает крупнейший экзегет доникейского периода[428] Ориген в рамках своей аллегорической экзегезы и учения о Логосе. Оба образа он относит к Иисусу Христу, – и образ Царя[429], и образ Раба Яхве[430]. Имеющееся между ними противоречие он снимает за счет следующего решения. Противоречию между обоими образами он уделяет специальное внимание. Оба, считает он, характеризуют не столько Иисуса Христа, сколько то, каким видят Его люди: Его ученики понимают, что Он – Божественный Логос, обладающий красотой, а остальные этой красоты в Нем не замечают и воспринимают Его лишенным красоты[431]. Иными словами, образ Царя Ориген относит к Логосу. К этому образу он добавляет образы Жениха[432] и Премудрости[433]. Все они относятся к Логосу, в каждом из них Он наделен красотой, стало быть, речь идет о некотором качестве Логоса, которое можно назвать красотой. Иными словами, Ориген уже использует понятие красоты Логоса. В его употреблении *κάλλος* – это не телесная красота, которая есть лишь аллегория и означает что-то другое, а именно качество Логоса, которое открывается душе в мистическом браке с Ним. Таким образом, вклад Оригена в том, что он посредством аллегорической экзегезы впервые обнаруживает в Ветхом Завете понятие Божественной красоты, тем самым заполняя лакуны в библейской категории красоты сравнительно с платонической. Еще одним его вкладом, который проявит себя позднее, становится группирование мессианских образов с новозаветными событиями. Благодаря этому для него становится возможным использовать понятие красоты Логоса при упоминании

---

[427] Справедливости ради следует отметить, что наряду с описываемой линией имелся и другой подход, выраженный Климентом Александрийским. С одной стороны, исследователи не обнаруживают у него явных аллюзий на Пс. 44:3–4 (Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullian. Paris : Édirions du centre national de la recherche scientifique, 1975. P. 189). Но с другой стороны, у него представлено место, в которых он явно пытается разрешить описываемую здесь экзегетическую проблему и приходит к выводу, что Иисуса Христа не было красоты плоти («τὸ κάλλος τῆς σαρκός»), но была истинная красота тела и души («τὸ δὲ ἀληθινὸν καὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος... κάλλος») (Clem. Alex. Paedag. III, 1.3.3.3–7). Т. е. он предлагает этическое, а не богословское толкование. Но оно не получило распространения.

[428] Болотов, В.В. Учение Оригена о Св. Троице // Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. М. : Мартис, 1999. С. 177; Daniélou, J. Origène. Paris, 1948. P. 304.

[429] Id. In Joann. I, 39.284, p. 202; Id. Contr. Cels. I, 56.16; Id. De princip. IV, 1.5, p. 274.

[430] Id. Contr. Cels. I, 54.20; IV 16.15; VI 75–76, p. 368–370; VII 16.5.

[431] Orig. Contr. Cels. VI, 75–77.

[432] Id. In Cant. schol., I.14, col. 260 C; II.16, col. 265 C–D.

[433] Id. In Joann. I, 9.55, p. 88; Id. In Joann. XX, 43.406, p. 352.

событий Преображения Иисуса Христа[434] (Мф. 17:4) и обращения ап. Павла[435] (Деян. 9:3–4). В Новом Завете оба события описываются без привлечения понятия красоты, но с использованием понятия света и световых метафор. Так Ориген сближает понятия красоты и света как качеств Божественного Логоса. Сам он эту идею системно не развивает, но его находка будет иметь плоды впоследствии. В частности, сближение понятий Божественной красоты и света можно обнаружить как у критика Оригена сщмч. Мефодия Олимпийского[436], так и у его последователя Дидима Слепца[437].

«Последним тактом» рассматриваемого здесь процесса[438] станут тексты свт. Василия Великого. Характер использования им понятия Божественной красоты показывает знакомство с аллегорической экзегезой Оригена. Во-первых, вслед за ним он видит в мессианских образах Царя[439], Жениха[440] и Премудрости[441] основание для учения о Божественной красоте Иисуса Христа, а образ Раба Яхве относит к Его человечеству[442]. Во-вторых, как и Ориген, он сближает с этими образами события Преображения Иисуса Христа[443] и обращения ап. Павла на пути

[434] Id. Contr. Cels. VI, 77.12, p. 372.
[435] Id. In Gen. hom., 1.13, S. 18.
[436] Method. Olymp. Sympos., 6.1.13–37.
[437] Дидим говорит о том, что Логос «просвещает» («φωτίζει») человека, чтобы видеть «красóты и таинства Истины и Божественной Мудрости» (Didym. In Zach. comm. 2.2.6, p. 426.15). Он сближает понятие красоты с блеском, см. его выражение «блистательность Божества, красота и привлекательность» («τὴν φαιδρότητα τῆς θεότητος κάλλος καὶ ὡραιότητα») (Id. Fragm. in Ps., fragm. 456).
[438] Рассмотрение истории христианской экзегезы выходит за рамки настоящего исследования. Несмотря на то, что свт. Василий «внес значительный вклад в формирование здравых принципов библейской герменевтики в Церкви» (Панагопулос, И. Толкование Священного Писания у отцов церкви. Т. 2. М. : Перервинская православная духовная семинария, 2015. С. 7), все же, думается, было бы некорректно преувеличивать его роль и присваивать ему экстраординарно высокое место в истории эсзегетики. Выдающиеся толкователи Священного Писания, внесшие и свой вклад после Оригена, были как до свт. Василия (к примеру, свт. Афанасий Великий, Дидим Слепец и др.), так и после него (в частности, свт. Григорий Нисский, свт. Кирилл Александрийский, блж. Иероним Стридонский, блж. Августин и др.). Автор отсылает читателя к специальным работам, посвященным этому вопросу (об античной библейской экзегезе вообще см.: A History of Biblical Interpretation. Vol. 1: The Ancient Period / A. J. Hauser, D. F. Watson (eds.). Grand Rapid, Cambridge, 2003; более конкретно о патристической экзегезе см.: Панагопулос, И. Толкование Священного Писания у отцов церкви. Т. 1–2. М. : Перервинская православная духовная семинария, 2013, 2015). И все же настоящее исследование отнесено, главным образом, именно к фигуре и творчеству свт. Василия, по каковой причине главной задачей текущего рассмотрения является ответ на вопрос, на каком основании он демонстрирует ряд особенностей при использовании понятия Божественной красоты. Вопросы экзегезы затрагиваются здесь исключительно в этих узких рамках.
[439] Bas. HPs. 44.4–5.
[440] См. ссылка на Песн. 2:5 (Bas. HPs. 44.6; Id. RegFT. 2.1).
[441] См. выражение «ἡ τῆς σοφίας ὡραιότης» – «привлекательность Премудрости» (Id. HPs. 44.6).
[442] Bas. HPs. 44.4.
[443] Bas. HPs. 44.5.

в Дамаск[444]: в них ученики видели ничто иное как Божественную красоту Христа. В-третьих, как Оригена, он использует именно понятие Божественной красоты, т. е. говорит, что *κάλλος* есть некое Божественное свойство, которое ни в коей мере нельзя путать с телесной красотой человека. Но сравнительно с Оригеном он вводит новое. 1) Регулярно отождествляет красоту со светом[445]. 2) Отождествляет красоту с Божественной славой (*δόξα*)[446].

Разработка патристикой понятия красоты души также опиралась на стихи, которые этого понятия изначально не содержали (см. выше Таблицу 1.1, строки 7–9). В Песн. 1:14 и Пс. 44:11–12 (LXX) представлен образ невесты, уготованной жениху. Под красотой Невесты очевидно имеется в виду женская привлекательность, вызывающая сексуальное влечение. Ориген разрабатывает учение о мистическом браке души с Логосом[447]. Невеста-душа должна обладать внутренней красотой, если хочет, чтобы Жених обратил на нее благосклонный взор и захотел соединиться. Красота души связывается с понятием образа Божия[448]: душа должна сохранить красоту, данную ей при сотворении, чтобы Логос с нею соединился. Свт. Василий вслед за Оригеном воспримет понятие душевной красоты, убежденный, что оно представлено в Септуагинте[449]. Таким образом, еще одно понятие красоты, которого Септуагинта не знала, патристика в ней все же обнаружит за счет аллегорической экзегезы, – понятие красоты души.

Путь, который был проделан понятием красоты (*κάλλος*, *καλόν*) от Танаха до свт. Василия, можно изобразить в виде обобщенной схемы (см. Таблице 1.2).

---

[444] Id. HPs. 44.4.

[445] Божественная красота описывается с привлечением световых метафор либо имплицитно ассоциируется со светом в след. контекстах: Bas. DeSS. 9.23; 18.47; Id. Ep. 2.2; Id. HHex. 1.2; 6.1; Id. Hom. 15.1; Id. HPs. 29.5; 44.4–5; Id. RegFT. 2.1.

[446] См. выражение *красота славы нашего Создателя* (Bas. Hom. 4.4), *красота славы Божьей* (Id. Ep. 150.1; Id. HPs. 114.5). Моисей после разговора с Богом, когда увидел Божественную красоту, имел «прославленное лицо» («ἐδοξάσθη τὸ πρόσωπον») (Id. HPs. 29.5).

[447] Подробнее см.: Völker, W. Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik. Tübingen, 1931. S. 98–116.

[448] Orig. In Cant. comm. fragm., S. 142.26; Id. In Cant. schol. 1.7, col. 257 A; Id. In Ps. hom., 25.9.3–4; Id. In Lev. hom. XII.7, S. 465.24–466.1; Id. In Ezech. hom., VII.7.1–9.

[449] Главное место – толкование стиха Пс.29:8 (Bas. HPs. 29.5–6). См. также при упоминании им красоты души отсылку к Пс. 44:10–12 и к образу Жениха (Id. Hom. 8.8; Id. HPs. 44.9–11), а также отсылку к Пс. 115:6 (Id. HPs. 115.4).

Таблица 1.2 – Процесс постепенного изменения состава категории красоты (*κάλλος*, *καλόν*) от Септуагинты до свт. Василия Великого

Семантическая область	Группа источников				
	MT	LXX	NT	Orig.	Bas.
внешнее качество человека	יָפֶה (yap̄e)	κάλλος	εὐπρέπεια	κάλλος	κάλλος
качество внешнего мира, природы	טוֹב (tov)	καλόν κάλλος	δόξα	κάλλος	κάλλος
отвлеченное понятие добра	טוֹב (tov)	καλόν	καλόν	καλόν	καλόν
внутреннее качество человека, выражающееся в словах и делах	חֵן (hen) נֹעַם (noam)	χάρις	καλός	κάλλος	κάλλος
качество Бога, представленное в опыте человека	נֹעַם (noam)	τερπνότης λαμπρότης	λαμπρότης	κάλλος	κάλλος
	אוֹר (or) – свет	φῶς	φῶς	φῶς	
	כָּבוֹד (kaḇod) – слава	δόξα	δόξα	δόξα	
	גְּאָוּת (geut)	εὐπρέπεια δόξα μεγαλοπρέπεια ὡραιότης	μεγαλοπρεπής δόξη	δόξη μεγαλοπρέπεια ὡραιότης	δόξη μεγαλοπρέπεια ὡραιότης
	הָדָר (hadar)				
	הוֹד (hod)				
	יָפֶה (yap̄e)				

Источник: составлено автором

Из таблицы можно видеть, как категория красоты, определяемая греческими терминами *κάλλος* и *καλός* (включая *τὸ καλόν*), постепенно видоизменялась. В Танахе имело место разнообразие терминов. В Септуагинте образуется категория красоты, покрываемая одним термином. В Новом Завете сравнительно с LXX термины *καλός* и *τὸ καλόν* образуют также категорию, но все же достаточно узкую, тогда как для обозначения некоторых понятий красоты используются другие термины [450] . Ориген в своем употреблении терминов объединяет категории Септуагинты и Нового Завета и при этом добавляет новое понятие красоты Божественного Логоса, которого в них не было. Наконец, свт. Василий воспринимает наследие Оригена, но развивает понятие Божественной красоты, ассоциируя его со светом и славой. В результате этого многоэтапного процесса

[450] К примеру, красота мира как творения, говорящего нечто о Творце, св. апостолом Павлом именуется термином *δόξα* – «слава» (Рим. 1:23, BNT). Красоту травы св. Иаков называет термином *εὐπρέπεια* – «благообразие» (Иак. 1:11, BNT).

еврейские термины, обозначавшие в Танахе различные понятия, были в греческой патристике вобраны категорией красоты.

Патристика не только обнаружит в Библии понятие красоты (*κάλλος*), но постепенно сделает его одним из значимых средств как для пересказа Священной истории, так и для выражения библейского мировоззрения: первую станут интерпретировать как потерю человеком красоты (*κάλλος*) в грехопадении и ее восстановление во Христе, второе – как Божественную красоту (*κάλλος*), отраженную в человеке как Ее образе и в мире как Ее художественном произведении. Но для этого потребуется путь в несколько столетий.

1.4. Использование категории красоты в греческой патристике II–IV вв. (до свт. Василия Великого)

Христианские авторы II–IV вв. часто используют различные понятия красоты, которые могут быть рассмотрены как единая категория.

1.4.1. Использование категории красоты мужами апостольскими

Первое поколение христианских авторов, некоторые из которых застали апостолов, оставило не так много текстов. В них можно встретить прилагательное *καλός* – «прекрасный» и существительное *τὸ καλόν* – «прекрасное». Сопоставление отдельных случаев позволяет говорить о наличии категории красоты.

Чаще всего используются **понятия красоты из нравственной области**: отвлеченное понятие нравственно прекрасного[451], а также понятие красоты слов

[451] Удалось обнаружить 14 случаев. В частности: *τὸ καλόν* в смысле отвлеченного нравственно прекрасного (Ignat. Antioch. Epist. vii genuinae (recensio media), 5.9.2.5; Polycarp. Epist. ad Philip., 6.3.4; Herm. Pastor, 55.8.1); выражение «καλὸν… ἐνώπιον τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς» – «прекрасное… в очах нашего Создателя» (Clem. Rom. Corinph., 7.3; 61.2.4; Polycarp. Epist, ad Philip., 6.1.4); *καλόν* в смысле «хорошо», «прекрасно» для характеристики ситуации или наилучшего образа действий (Clem. Rom. Corinph., 46.8; 51.3; Ignat. Antioch. Epist. vii genuinae (recensio media), 1.15.1.2; 4.2.2.5; 4.6.1.2; 5.9.2.5; Barnab. Epist., 21.1a.1; Polycarp. Epist. ad Philip., 5.3.3; 6.1.4; 6.3.4; Herm. Pastor, 36.9.1).

или дел[452]. **Красота тела** у них встречается реже[453], **красота космоса** совсем редко[454].

При том что они используют такие понятия из нравственной области, как красота слов или дел и отвлеченное понятие нравственно прекрасного, у них еще отсутствует понятие **душевной красоты**[455]. Нет еще и понятия **Божественной красоты**, однако уже в этот ранний период впервые обнаруживается практика соотнесения понятия *прекрасного* с Богом:

(1.31)	«Не колеблись подать и, подавая, не ропщи, ибо ты должен знать, кто добрый (нравственно прекрасный) Мздовоздаятель (τίς ἐστιν ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης)»[456].
(1.32)	«Не колеблись давать, и давая не ропщи. “Всякому, просящему у тебя, давай” (Мф 5:42); но знай, Кто добрый (нравственно прекрасный) Воздаятель награды (τίς ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης)»[457].
(1.33)	«Итак, видите, чада радости, что благой <нравственно прекрасный> Господь (ὁ καλὸς κύριος) все наперед открыл нам, чтобы мы знали, кого мы должны за все благодарить и славословить. Если Сын Божий (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) – Господь (κύριος), имеющий судить живых и мертвых, пострадал для того, чтобы Его рана оживотворяла нас, то будем веровать, что Сын Божий не мог пострадать, разве только для нас»[458].

Очевидно, что здесь некорректно говорить о Божественной красоте. Прилагательное *καλός* используется по аналогии с новозаветным фрагментом

---

[452] В общей сложности не менее 13 примеров. В частности, общие выражения для обозначения деятельности: *ἐργάζειν καλά* или *ποιεῖν καλὸν (ἐνώπιον θεοῦ)* – «совершать то, что прекрасно (в очах Божиих)» (Clem. Rom. Corinph., 8.4; 21.1; 60.2; Barnab. Epist., 21.2.3), *ἔργον καλόν* – «прекрасное деяние» (Herm. Pastor, 55.7.4). Также выражения, обозначающие конкретный вид практики, под которой разумеется духовная, внутренняя практика: «Ἡ νουθέτησις, ἣν ποιούμεθα εἰς ἀλλήλους, καλή ἐστιν» – «увещевание, которое мы друг другу оказываем, прекрасно» (Clem. Rom. Corinph., 56.2); «ἡ νηστεία… καλή ἐστιν» – «пост… прекрасен» (Herm. Pastor, 56.5.2; 56.8.3); «ὁ φόβος αὐτοῦ καλὸς» – «страх Божий прекрасен» (Clem. Rom. Corinph., 21.8). Также см. выражение «ὑπόδειγμα κάλλιστον» – «прекраснейший пример», относящееся к тем, кто претерпел неправедные страдания. Также см. выражения, которые можно отнести к платоническому понятию «прекрасных учений»: *αἱ καλαί ἐντολαὶ* – «прекрасные заповеди» (Herm. Pastor, 46.4.2; 61.1.2; 61.2.3).

[453] Удалось обнаружить только 7 случаев, из них большинство – у Ерма (Herm. Pastor, 1.2.3; 18.5.2; 21.1.1; 80.1.3; 90.9.2). Интерес вызывают выражения в «Послании Варнавы» *τὸ καλὸν σκεῦος* – «прекрасный сосуд» и *τὸ καλὸν πλάσμα* – «прекрасное создание» (Barnab. Epist., 6.12b; 21.8.1). Оба этих выражения осмысляют тело как творение Божие.

[454] Получилось найти только 3 случая. Сщмч. Игнатий говорит, имея в виду весь мир, что ничто из видимого не является прекрасным («Οὐδὲν φαινόμενον καλόν») (Ignat. Antioch. Epist. vii genuinae (recensio media), 4.3.3.1). Ерм в двух контекстах упоминает «прекрасное место» и «прекрасные гроздья винограда» (Herm. Pastor, 9.3.2; 40.5.1).

[455] Исключением являются два места из св. Игнатия Антиохийского, где он прилагательное *καλός* использует в смысле «нравственно прекрасный», а не «красивый»: «Καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς» – «прекрасны и иереи» (Ignat. Antioch. Epist. vii genuinae (recensio media), 5.9.1.1); «Καλοὺς μαθητὰς» – «прекрасных учеников» (Ibid. 7.2.1.1). Впрочем, такое употребление вполне соответствует новозаветным примерам (см. выше).

[456] Didach., 4.7.2.

[457] Ibid. 19.11a.2.

[458] Barnab. Epist., 7.1–2.

(1.30). Однако если там оно было встроено в метафору Пастыря, то здесь используется в прямом смысле и, что важно, отнесено к Богу: в (1.31) и (1.32) имеется в виду Бог Отец; в (1.33) имеется в виду Сын Божий. Здесь важно самый факт соотнесения с Богом Отцом и с Сыном Божиим прилагательного, которое, в свете предшествовавшей традиции, может быть прочитано как нравственно прекрасный.

В целом, мужи апостольские используют понятие красоты схоже с Новым Заветом.

1.4.2. Использование категории красоты апологетами

Во II–III вв. христианские авторы решают задачу защиты новозаветного благовестия перед лицом интеллектуальных вызовов со стороны язычества[459]. Они не только предпринимают масштабную экзегезу по согласованию Ветхого Завета с Новым, но и ищут философско-риторические средства для выражения библейского мировоззрения. В этом им помогает категория красоты.

Сравнительно с мужами апостольскими апологеты демонстрируют более разнообразное использование категории красоты.

Красота тела. Ранние апологеты используют понятие красоты человеческого тела крайне редко[460]. Чаще его использует Тертуллиан[461], который морализирует, что женщинам не следует себя украшать.

---

[459] Речь идет о таких авторах, как *св.* Иустин Мученик (ок. 100–165 гг.), Афинагор Афинянин (II в.), Аристид (II в.), свт. Феофил Антиохийский (II в.), св. мч. Аполлоний (II в.), сщмч. Ириней Лионский (ок. 130 – ок. 202 гг.), Минуций Феликс (2-я пол. II – 1-я пол. III в.), Тертуллиан (155/165 – после 220 гг.) и Климент Александрийский (ок. 150 – между 211 и 215 гг.).

[460] Удалось обнаружить несколько мест. Афинагор высказывается о телесной красоте с уважением как «прекрасное, которое сотворено Богом» («τὸ ποιητὸν τοῦ θεοῦ καλόν») (Athenag. Legatio, 34.2.5–6). Минуций Феликс высказывает мысль, что телесная красота, которую он связывает с понятием формы, свидетельствует о Боге как Художнике или Мастере: «Особенно же в красоте нашего образа открывается, что Бог есть художник (Ipsa praecipue formae nostrae pulchritudo deum fatetur artificem): прямое положение, взор устремленный к верху, глаза помещенные высоко как бы на сторожевой башне и все прочие чувства, расположенные как бы в укреплении» (Min. Fel. Octav. 17.11). Татиан критически вспоминает мысль Аристотеля, что без телесной красоты (*κάλλος*) человек не может считаться счастливым (Tatian. Orat. ad Graec., 2.3.18, p. 9).

[461] Можно указать 7 контекстов: Tertul. Ad nation., II.IX.13; Id. De cult. femin., II.II.5–6; II.III.1–2; II.IV.2; II.IX.2; Id. De orat., XXII.5; Id. Ad uxor., II.III.4. В этих местах он задействует след. термины: существительное *decor* (Id. De cult.

Особенно часто понятие использует Климент Александрийский [462] . Он обнаруживает его и в Септуагинте[463], и в Античной культуре[464]. Почти во всех случаях Климент использует для него термин *τὸ κάλλος*. У него нет четкой концепции телесной красоты, а лишь разнообразное использование понятия в этическом контексте.

Красота мира. С одной стороны, апологеты, в целом, не так часто упоминают красоту мира[465]. В частности, это понятие практически отсутствует у Климента Александрийского[466]. Но с другой стороны, пример свт. Феофила Антиохийского свидетельствует о том, что уже в эту эпоху христианская мысль не только обращает внимание на присутствие в Священном Писании понятия красоты мира[467], но и развивает идею о том, что красота творения говорит нечто о Творце и Его замысле. В частности, святитель утверждает, что многоразличная красота «семян, растений и плодов»[468] наряду с прочими творениями позволяет увидеть дела Бога: «Бога нельзя видеть очами человеческими (τὸν θεὸν μὴ δύνασθαι ὁραθῆναι ὑπὸ ὀφθαλμῶν ἀνθρωπίνων), но Он созерцается и познается из Его провидения и действий (διὰ δὲ τῆς προνοίας καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ βλέπεσθαι καὶ νοεῖσθαι)»[469]. Красота (*καλλονή*) трав

femin., II.II.5–6; II.III.1–2; II.IX.2), *pulchritudo* (Ibid., II.II.5–6; II.III.1–2), *species* (Ibid., II.II.5–6; Id. De orat., XXII.5), *speciositas* (Id. De cult. femin., II.II.5–6), *forma* (Ibid. II.III.1–2; II.IV.2; Id. Ad nation., II.IX.13; Id. Ad uxor., II.III.4).

[462] См. не менее 24 примеров: Clem. Alex. Paedag. I, 2.6.6.3; II 8.70.5.1–6; 10bis.114.2.3, 3.5; 12.122.2.2; III 1.1.4.1; 2.12.5.4, 13.2.1, 14.2.2; 6.35.2.4; 11.64.3.6, 65.1.2, 67.1.1; 12.86.2.3; Id. Protr., 4.49.2.3–9; 4.53.6.2; 10.102.3.2; Id. Strom. II, 18.83.3.2–4.2; 20.106.4.3; IV 18.116.1.5–2.4; 20.126.2.2; VI.12.101.2.3; 17.151.3.2.

[463] Например, он ссылается на эпизод из жизни Авраама, когда из-за красоты Сарры он едва не пострадал (Clem. Alex. Strom. VI, 12.101.2.3), а также на красоту Есфири (Id. Paedag. III, 2.12.5.4)

[464] На это указывает, в частности, ссылка на стоическую модель симметрии (Clem. Alex. Paedag. III, 11.64.2.2). Также можно предположить, что он читал Филона Иудея, поскольку Климент использует понятие «ложной красоты» (*τὸ νόθον/ ὀθνεῖον κάλλος*) (Id. Paedag. III, 2.6.1.4, 3.1; 2.11.1.6).

[465] У св. Иустина удалось найти лишь одно место, где он бегло упоминает, что среди прочих травяных растений (*τὰ λάχανα τοῦ χόρτου*) есть в том числе «прекраснейшие» (*κάλλιστα*) (Just. Mart. Tryph., 20.3.8). Татиан заявляет, что мир устроен прекрасно («Κόσμου… ἡ κατασκευὴ καλή») (Tatian. Orat. ad Graec., 19.4.16, p. 40). Также он отмечает, что одни материальные объекты прекраснее других (Ibid. 12.3.13). Тертуллиан указывает на красоту мира (*decor*) как на одну из причин язычества (Tertul. Adv. Marc., I.13.3).

[466] Он ссылается на Быт. 1, где мир назван «прекрасным» (*καλόν*), но не развивает далее этой мысли (Clem. Alex. Strom. VI, 12.101.6.1–3).

[467] В «Послании к Автолику» свт. Феофил использует термин *καλόν* по меньшей мере в пяти фрагментах: Theophil. Ad Autolycum, 2.11.3–64; 2.17.16; 2.20.3; 2.21.10; 2.24.2–11. Термин, очевидно относящийся к чувственно воспринимаемому космосу, употребляется 15 раз. Правда, автор использует его в прямых цитатах либо в аллюзиях на 1-ю главу книги Бытия и не сопровождает богословским комментарием. Тем не менее, из контекста очевидно, что термин сам он прочитывает как «прекрасное», а не как «благое» (на что указывает совместное использование терминов *καλόν* и *ὡραῖον* в: Ibid. 2.20.4; 2.21.10–11; 2.24.1–2, 11).

[468] По-греч.: «σπερμάτων τε καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν τὴν διάφορον καλλονήν» (Ibid. 1.6.3–4).

[469] Ibid. 1.5.3–4.

и растений, считает свт. Феофил, которые ежегодно вянут и вновь как бы «воскресают», является указанием на будущее воскресение всех людей[470]. Красота первозданного рая свидетельствует, согласно свт. Феофилу, о высоком статусе человека, какой был уготован ему Творцом – быть посредине между небом и землей, то есть между духовным и материальным мирами[471].

Схожим образом использует понятие и Афинагор. Правда, он, всказывая эту мысль, ссылается не на Библию, а на Платона: «Если мир, как говорит Платон, есть художественное произведение Божие (τέχνη τοῦ θεοῦ), то, удивляясь его красоте (τὸ κάλλος), я возношусь к его Мастеру (τῷ τεχνίτῃ πρόσειμι)»[472].

Таким образом, уже в эпоху апологетов патристическая мысль усваивает понятие красоты мира, обнаруживая его в Библии и в античной философии, а также развивает мысль об ее «анагогической» функции[473].

Использование понятия красоты в нравственной области. В литературе отмечалось, что прекрасное у апологетов осмысляется в этическом контексте[474]. Открытием ранних апологетов стало понятие красоты души. Если прочие ранние апологеты лишь воспринимают то, что было до них[475], либо используют красоту риторически, в переносном смысле[476], то св. Иустин Философ делает шаг вперед, видимо, впервые обнаруживая в Священном Писании именно понятие душевной красоты. Так, в образе Невесты (Пс. 44:12) он видит указание на Церковь[477], а в ее красоте – указание на ее добродетель (*ἀρετή*), которая есть «истинно прекрасное»

---

[470] По-греч.: «εἰς δεῖγμα τῆς μελλούσης ἔσεσθαι ἀναστάσεως ἁπάντων ἀνθρώπων») (Ibid. 2.14.1–3).

[471] «Бог сотворил человека средним, ни совершенно смертным, ни бессмертным, но способным к тому и другому; подобно и рай, относительно красоты (ὡς πρὸς καλλονήν), создан средним между землею и небом (μέσος τοῦ κόσμου καὶ τοῦ οὐρανοῦ γεγένηται)» (Ibid. 2.24.29–31).

[472] Athenag. Legatio, 16.3.9. См. схожие места: «прекрасен мир (καλὸς… ὁ κόσμος)… но не ему, а Создателю его должно поклоняться (τὸν τεχνίτην αὐτοῦ προσκυνητέον)» (Ibid. 16.1.1); «красота на земле не сама собою происходит (οὐ γὰρ αὐτοποίητον ἐπὶ γῆς τὸ κάλλος), но посылается рукой Божией и Его мыслью» (Ibid. 34.2.5–6); стихии (τὰ στοιχεῖα) «прекрасны на вид (καλὰ ἰδεῖν), благодаря искусству Создателя (τῇ τοῦ δημιουργοῦ τέχνῃ)» (Ibid. 16.4.3).

[473] Используя термин В. В. Бычкова (Бычков, В.В.; Бычков, О.В. Прекрасное // НФЭ. Т. 3: Н–С. С. 338).

[474] Бычков, В.В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. М.: Ладомир, 1995. С. 199 сл.

[475] Например, св. Мелитон называет Иосифа «прекрасным» (*καλός*) (Melit. De pascha, 656), что соответствует новозаветному употреблению.

[476] Например, Тертуллиан призывает отличаться «украшениями апостолов и пророков» (ornamentis… prophetarum et apostolorum) (Tertul. De cult. femin., XIII.7); он же утверждает, что терпение «украшает» женщину («feminam exornat») и что оно «прекрасно во всяком поле и возрасте» («in omni sexu, in omni aetate formosa est») (Id. De patientia, XV.3). Здесь, думается, пока только риторическая метафора, но еще не понятие.

[477] Just. Mart. Tryph., 38.4.10; 63.4.12; 63.5.11.

(«ὄντως ὄντα καλὰ»)[478]. Следует подчеркнуть, что если в платонизме понятие красоты души в итоге получило космологический подтекст (поскольку душа отдельного человека у Плотина будет частью Мировой Души), то у св. Иустина и далее у других христианских авторов оно получит экклезиологический подтекст (поскольку отдельный человек – часть Церкви как Тела Христова). Еще одно новшество св. Иустина в христианской письменности – ассоциация душевной красоты с античным понятием *добродетели*.

Также апологеты охотно используют понятие красоты деятельности/учений[479] и отвлеченное понятие нравственно прекрасного[480].

Климент Александрийский демонстрирует гораздо большую регулярность в применении понятий, относимых к нравственной области. Так, он использует понятия красоты души [481], нравов/деятельности/учений [482] и нравственно прекрасного (*τὸ καλὸν*)[483]. Подобно Тертуллиану, он морализирует насчет того, что женщинам не следует себя украшать косметикой, поскольку это ведет к супружеской неверности. Но кроме этого он изображает нравственный идеал гностика – того христианского мудреца, кто знает цену истинным вещам и ведет праведную жизнь. В этом этическом контексте он говорит, что красота относится

---

[478] Id. Apol. II, 11.5.16–8.26, p. 354.

[479] По поводу «прекрасной деятельности» см. выражения: *ποιεῖν καλά* (Just. Mart. Tryph., 45.4.1; Epist. ad Diogn., 4.3.3), *ἀνταποδοῦναι κακὰ ἀντὶ καλῶν* (Melito. De pascha, 676). Любопытные примеры сохранили акты мученичества св. мч. Аполлония: «прекрасный образ жизни» («τὸ καλῶς βιοῦν») (Acta et martyrium Apollonii, 30, p. 98; 42, p. 102). Схожее понятие встречается в «Октавиане» Минуция Феликса: «прекрасный образ жизни» (*pulcrum genus vivendi*) (Min. Fel. Octav. 31.7). Мужество христианина перед лицом мученической смерти он называет «прекрасным зрелищем для Бога» («pulchrum spectaculum deo») (Ibid. 37.1). См. также выражения: «прекрасные догматы» («δόγματα καλὰ») (Just. Mart. Apol. II, 9.4.19, p. 348), «прекрасные законы» («νόμοι καλοί») (Aristid. Fragmenta, [12,9-13].5.6), «прекрасные предостережения», т. е. заповедания Христа («καλὰς ὑποθημοσύνας») (Just. Mart. Apol. I, 14.3.19, p. 164), «прекраснейшее занятие» («κάλλιστον… ἐπιτήδευμα») (Tatian. Orat. ad Graec., 28.2.5, p. 54), «прекрасные надежды» («ἐλπίδας καλὰς») (Theophil. Ad Autolycum, 3.7.23). Св. мч. Аполлоний, произнося защитительную речь перед своей казнью, называет заповеди, сообщенные Божественным Логосом («ἀπὸ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ»), «досточтимыми и блистательными» («τὰς σεμνοπρεπεῖς καὶ λαμπρὰς ἐντολὰς»), в чем можно видеть пример того, что наряду с нравственным использованием понятия красоты в эпоху апологетов наблюдается нравственное использование световых метафор.

[480] Just. Mart. Tryph., 4.7.8; 38.1.1; 45.3.6–45.4.1; 102.4.2–5; 137.1.3; Id. Apol. I, 7.5.15, p. 144; 43.3.2; 43.7.2; 44.12.4; 69.2.2; Id. Apol. II, 1.2.13, p. 320; 2.13.41, p. 324; 9.1.4, p. 346; 9.3.15, p. 346; Athenag. De resurrect., 15.7.9; Tatian. Orat. ad Graec., 18.3.11–12, p. 37; Aristid. Fragmenta, [12,9-13].5.6; Theophil. Ad Autolycum, 2.20.6, 17; 2.21.10; 3.12.5.

[481] Можно указать не менее 13 примеров: Clem. Alex. Paedag. II, 12.121.2.4–3.4, 4.4; III 1.1.5.3; 1.3.1.1; 2.5.2.4; 2.12.2.8; 11.56.5.4; 11.64.2.2; Id. Protr., 11.117.2.3; Id. Strom. II, 4.19.4.3; 5.22.7.1; V 14.97.2.3–5.1.

[482] См. выражения *κάλλος ἔργων* (Clem. Alex. Quis dives salvetur, 35.2.4), *τὸ κάλλος τῶν ἠθῶν* (Id. Paedag. II, 10bis.113.1.3; Id. Strom. VI, 18.168.4.2).

[483] Clem. Alex. Paedag. I, 10.89.1.7–2.2; Id. Strom. I, 17.85.5.2; 26.169.3.2; IV 12.86.2.3; 22.135.4.1; VI 9.73.2.2; 12.99.2.2.

к душе, и связывает это понятие с добродетелью (*ἀρετή*)[484]. Эту красоту он именует «внутренней» («ἔσω», «ἔνδον») [485] . Можно предположить, что понятие он обнаруживает в античном платонизме[486]. Тем не менее, в его использовании он демонстрирует библейские идеи[487]. Господь, утверждает Климент, считает красоту тела ниже красоты души[488]. Одним из ключевых понятий его этики и мистики является гносис (*γνῶσις*); любопытно, что он использует понятие красоты (*κάλλος, καλά*) [489] для выражения этого понятия. Заслугой Климента является отнесение красоты к Церкви[490].

В целом, следует признать, что, с одной стороны, христианские апологеты лишь продолжают античную традицию как с точки зрения лексических средств для обозначения понятий красоты из нравственной области, так и с точки зрения того места, какое эти понятия занимают в общей структуре категории красоты. Но с другой стороны, несомненно и то, что они существенно переосмысляют их в свете библейского Откровения и христианского духовного опыта, наделяют новым смыслом, какой сложно отыскать в Античности[491].

---

[484] Clem. Alex. Paedag. II, 12.121.2.4–3.4; Id. Strom. V, 14.96.5.1, 97.5.1. Также он может называть частные примеры добродетели, например, *любовь* (*ἀγάπη*) (Id. Paedag. III, 1.3.1.1).

[485] Id. Paedag. II, 12.121.2.4; III 2.5.2.4.

[486] См. аллюзии на античные концепции: «только нравственно прекрасное благо» (Clem. Alex. Paedag. II, 12.121.3.2, 4.4; Id. Strom. V, 14.96.5.1); только мудрец (*σοφός*) истинно прекрасен (Id. Strom. II, 4.19.4.3; 5.22.7.1); внутренняя красота проявляется во внешнем виде (Id. Paedag. II, 12.121.3.3–4). См. также платоническое понятие «истинная красота» (*τὸ ἀληθινόν κάλλος*) (Id. Paedag. III, 1.1.5.3; 2.5.2.4; 11.56.5.4; Id. Strom. II, 4.19.4.3), *τὸ ὄντως καλὸν* (Id. Protr., 11.117.2.3; Id. Strom. IV, 22.146.1.7). Также см. прямые цитаты на «Государство» и «Федр» Платона (Id. Strom. II, 5.22.7.1; V 14.97.2.3–5.1).

[487] См. мысль, что внутренняя красота связана с тем, чтобы с человеком сопребывал Логос («ᾧ σύνοικος ὁ λόγος»), а также чтобы он уподобился Богу («ἐξομοιοῦται τῷ θεῷ») (Id. Paedag. III, 1.1.5.2–3); красота души «восстанавливается Божественным Логосом» («ὑπὸ τοῦ θείου λόγου ἀναζωπυρούμενον») (Id. Protr., 11.117.2.3). Также см. мысль, что душевная красота бывает у человека, когда «когда душа бывает украшена Святым Духом» («ὅταν ᾖ κεκοσμημένη ψυχὴ ἁγίῳ πνεύματι») (Id. Paedag. III, 11.64.2.2–5).

[488] Id. Paedag. III, 2.12.2.8.

[489] Id. Strom. VI, 9.73.6.1; 12.99.2.2.

[490] См. выражения: «наполним прекрасное лицо Церкви!» («τὸ καλὸν τῆς ἐκκλησίας πληρώσωμεν πρόσωπον») (Clem. Alex. Paedag. III, 12.99.1.2); Церковь как «Мать» имеет «молоко», которое есть «это прекрасное и родное Дитя – тело Христово» («τὸ παιδίον τοῦτο καλὸν καὶ οἰκεῖον, τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ») (Ibid. 1.6.42.2.1). См. также случай, где понятие прекрасного Климент соотносит с первохристианской *агапой*, т. е. Таинством Святого Причащения: «прекрасное и спасительное дело Логоса – освященная агапа» («τὸ καλὸν καὶ σωτήριον ἔργον τοῦ λόγου, τὴν ἀγάπην τὴν ἡγιασμένην») (Ibid. 2.1.4.3.4).

[491] Анализ отличий в использовании нравственных понятий красоты между ранней патристикой и античной философией выходит за рамки настоящего исследования. Тем не менее в качестве отдельных наблюдений нельзя не отметить следующие новые особенности у апологетов: внутренняя красота – это качество души, которое в человеке видит Бог; поступки являются прекрасными постольку, поскольку Бог считает их таковыми; нравственно прекрасное также ассоциируется с Богом. В апологии св. мч. Аполлония образ жизни называется прекрасным постольку,

Божественная красота. Еще одним открытием апологетов стало понятие Божественной красоты[492]. В эту эпоху намечается две линии: с одной стороны, понимать красоту как качество Бога Отца, с другой, – видеть в ней Божественное качество Иисуса Христа. Первая обнаруживается у св. Иустина, Афинагора, Миуция Феликса и Климента, вторая – у св. мч. Аполлония, сщмч. Иринея, Тертуллиана и Климента.

Самым ранним случаем отнесения понятия красоты к Богу Отцу является «Диалог с Трифоном Иудеем» св. Иустина. Случай этот, однако, примечателен контекстом. Автор описывает разговор со старцем, который состоялся в период жизни, пока он сам был еще платоником. Старец, между прочим, задает ему вопрос из области гносеологии: может ли человек познавать что-то помимо органов чувств? В частности, может ли ум человека увидеть Бога, если он не украшен Святым Духом[493]? В ответ св. Иустин ссылается на Платона:

(1.34)	«Платон говорит, – отвечал я, – что таково око ума (τὸ τοῦ νοῦ ὄμμα) и для того дано нам, чтобы мы могли посредством него, когда оно чисто, созерцать (καθορᾶν) то истинно сущее, которое есть источник всего того, что постигается умом (τῶν νοητῶν ἁπάντων), которое не имеет ни цвета, ни формы, ни величины, ни другого чего-нибудь видимого глазом, но есть существо тождественное себе, высшее всякой сущности (ἐπέκεινα πάσης οὐσίας), неизреченное, неизъяснимое (οὔτε ῥητὸν οὔτε ἀγορευτόν), единое прекрасное и благое (μόνον καλὸν καὶ ἀγαθόν), внезапно (ἐξαίφνης) проявляющееся в благородных душах (ταῖς εὖ πεφυκυίαις ψυχαῖς ἐγγινόμενον) по причине их сродства и желания видеть Его (διὰ τὸ συγγενὲς καὶ ἔρωτα τοῦ ἰδέσθαι)»[494].

Здесь автор описывает те взгляды, от которых к моменту написания сочинения он уже, видимо, откажется. И все же примечательно, что под Богом несомненно имеется в виду Бог Отец, к Нему относится платоническое понятие «Прекрасное и Благое». Обращают на себя внимание моменты: 1) Бога автор описывает в апофатических выражениях. 2) Понятие прекрасного используется в

поскольку дает душе человека вечную жизнь: «…нет ничего ценнее жизни – только под жизнью [я понимаю] жизнь вечную, которая есть бессмертие прекрасно прожившей в этой жизни души» (Acta et martyrium Apollonii, 30, p. 98).

[492] В. В. Бычков заметил, что апологетам не чужда была «и идея небесной, божественной красоты, но в тот период она меньше занимала внимание христианских мыслителей, чем красота реального мира» (Бычков, В.В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. С. 210).

[493] По-гречески: «ἢ τὸν θεὸν ἀνθρώπου νοῦς ὄψεταί ποτε μὴ ἁγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος» (Just. Mart. Tryph. 4.1.2–3).

[494] Ibid. 4.1.4–11. Рус. пер.: Св. Иустин Философ и Мученик. Творения. Репринт / Изд., рус. пер. прот. П. Преображенского. М. : Паломник, Благовест, 1995 [1-е изд. 1892]. С. 139–140. Любопытно, что это не единственная отсылка к платоническому понятию о Божественном прекрасном. Ранее в том же сочинении св. Иустин вкладывает это понятия в уста неопифагорейца, который определяет цель философии как созерцание Прекрасного и Блага самих по себе («αὐτὸ κατιδεῖν τὸ καλὸν καὶ αὐτὸ ὅ ἐστιν ἀγαθόν») (Ibid. 2.4.9).

гносеологическом ключе: оно постигается за счет ума (*νοῦς*); характер этого постижения описывается с отсылкой к платоновскому понятию приобщения или причастия, только св. Иустин вместо понятия *μετοχή*, использует причастие *ἐγγινόμενον* – прекрасное как качество Бога «проявляется» или «появляется» внутри души; также он использует оптическую метафору («ἰδέσθαι»). 3) Автор намекает на то состояние, в котором пребывает душа благодаря этому опыту – страстная любовь (*ἔρως*). Все эти моменты можно назвать платоническими. Обобщая, можно сказать, что под прекрасным автор разумеет апофатического Бога, Которого человеческий ум «видит» интроспективно (а не эстетически), испытывая страстную любовь.

Возможно, не без влияния св. Иустина Афинагор использует понятие красоты применительно к Богу Отцу:

(1.35)	«Итак, мною достаточно доказано, что мы не безбожники, когда считаем, что Бог – единый (ἕνα), безначаленый (ἀγένητον), вечный (ἀίδιον), невидимый (ἀόρατον), бесстрастный (ἀπαθῆ), недостижимый (ἀκατάληπτον) и невместимый (ἀχώρητον), постижимый лишь умом и разумом (νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενον), окруженный (περιεχόμενον) светом и красотою (φωτὶ καὶ κάλλει), духом и неизреченною силою (πνεύματι καὶ δυνάμει ἀνεκδιηγήτῳ), от Которого все (τὸ πᾶν) произошло (γεγένηται), было упорядочено (διακεκόσμηται) и управляется (συγκρατεῖται) посредством Его Слова (διὰ <τοῦ παρ'> αὐτοῦ λόγου)»[495].

Обращают на себя внимание моменты. 1) Бог также описывается в апофатических выражениях. 2) Красота также используется в гносеологическом ключе: она постигается умом и разумом («νῷ καὶ λόγῳ»). У него, правда, здесь нет идеи приобщения, оптической метафоры или понятия страстной любви. Вместо этого он добавляет еще один момент: красота ассоциируется с понятием света.

Понятие Божественной красоты встречается у Афинагора в еще одном месте. Ссылаясь на выражение, ранее ошибочно приписывавшееся св. Иустину: «Един по истине, един есть Бог, сотворивший небо и пространную землю», – Афинагор их комментирует словами, которые, думается, можно перевести следующим образом: «он учит <так> относительно природы Бога, которая наполняет то и другое <небо

[495] Athenag. Legatio, 10.1.3, пер. авт.

и землю> Его красотой»[496]. Если такой перевод считать верным, то Афинагор здесь, во-первых, впервые в патристике соотносит понятие красоты с Божественной природой[497]. Во-вторых, он неявно использует платоническую идею приобщения, но не в мистическом смысле, как св. Иустин в (1.34), а в космологическом.

Выше говорилось, что апологеты открывают «анагогический» смысл красоты мира: мир есть творение и своей красотой говорит нечто о Творце. У греческих авторов свт. Феофила и Афинагора этот ход мысли не приводит к, казалось бы, напрашивающемуся выводу о том, что и Бог тоже «прекрасен». Этот прямой вывод осуществляет латинский автор Минуций Феликс в диалоге «Октавий»:

(1.36)	«Если, войдя в какой-нибудь дом, ты увидишь, что всё прибрано, расставлено, благолепно (si… omnia exculta, disposita, ornata vidisses), то, конечно, ты подумаешь, что здесь есть хозяин (dominum), который всем распоряжается и который гораздо выше этих хороших вещей (illis bonis rebus multo esse meliorem). Так и в этом доме, во вселенной (in hac mundi domo). Если ты увидишь в земных и небесных явлениях промыслительный порядок и закон, то поверь: есть Хозяин и Отец всего мира (universitatis dominum parentemque), Который прекраснее (pulchriorem) самих звезд и целого мира»[498].

Здесь Минуций Феликс очевидно подразумевает Бога Отца.

У Климента Александрийского можно указать три места, где к Богу относится понятие прекрасного (*καλόν*):

(1.37)	«Их <гностиков> заявление, что наслаждение есть благо (τὸ ἀγαθὸν εἶναι τὴν ἡδονὴν), никак не согласуется с тезисом, что только прекрасное есть благо (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν), или что Господь – единственное прекрасное (μόνον καλὸν τὸν κύριον), Бог – единственное благо и единственное вожделенное (μόνον ἀγαθὸν τὸν θεὸν καὶ μόνον ἐραστόν)»[499]. «Тот, кто смотрит на красоту из чистой любви (ὁ δι’ ἀγάπην τὴν ἀγνὴν προσβλέπων τὸ κάλλος), считает прекрасной не плоть, но душу (οὐ τὴν σάρκα ἡγεῖται, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν καλήν), удивляясь, как мне кажется, телу словно статуе (ὡς ἀνδριάντα), – посредством ее красоты (δι’ οὗ κάλλους) он переносится к Мастеру (ἐπὶ τὸν τεχνίτην) и к истинно прекрасному (τὸ ὄντως καλὸν)»[500]. «Ибо человек по природе (φύσει) животное величественное (ὑψηλόν ἐστι ζῷον), и великолепное (γαῦρον), и стремящееся к прекрасному, ведь он создание единственно Прекрасного (ἅτε τοῦ μόνου <καλοῦ> δημιούργημα)»[501].

Эти места наталкивают на вывод, что мысль отнести к Богу понятие прекрасного Климент обнаруживает в античном платонизме. Из отмеченных выше

[496] Греч.: «πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ φύσιν τοῦ κάλλους τοῦ ἐκείνου πληρουμένην ἑκάτερα… διδάσκων» (Ibid. 5.3.6).
[497] Его «Предстательство за христиан» датируют 176–180 гг. (Афинагор // ПЭ. Т. 4. С. 83).
[498] Min. Fel. Octav. 18.4. Рус. пер. М.Е. Сергеенко, см.: Богословские труды. № 22. 1981. С. 139–164.
[499] Clem. Alex. Strom. III, 5.43.2.4, пер. авт.
[500] Id. Strom. IV, 18.116.2.4, пер. авт.
[501] Clem. Alex. Paedag. III, 7.37.1.5, пер. авт.

у св. Иустина и Афинагора моментов здесь присутствует лишь упоминание страстной любви в первом из фрагментов (1.37). Во втором и третьем фрагментах (1.37) отнесение прекрасного к Богу осуществляется по аналогии с творением[502]. Собственно, лишь с большой натяжкой здесь можно усмотреть понятие Божественной красоты. Вернее говорить, что Климент находит возможным соотносить понятие прекрасного с Богом Отцом, хотя и не присовокупляет к этому глубокой богословской проработки.

В двух местах он относит к Богу понятие красоты (*τὸ κάλλος*)

(1.38)	«Наслаждение уводит в сторону разум (Μετάγεται γὰρ ἡ διάνοια ὑπὸ ἡδονῆς), так что неповрежденная мысль, если ею не руководит Логос (καὶ τὸ ἀκήρατον τοῦ λογισμοῦ μὴ παιδαγωγούμενον τῷ λόγῳ), соскальзывает в блуд (εἰς ἀσέλγειαν κατολισθαίνει), а расплатой ей за этот проступок бывает ее отпадение <от Бога>. Примером этого тебе послужат ангелы, которые, оставив Божию красоту из-за красоты преходящей (τοῦ θεοῦ τὸ κάλλος καταλελοιπότες διὰ κάλλος μαραινόμενον), пали с небес на землю»[503]. «Обольстив тех, кто не смог отличить (τοὺς μὴ διακρίνειν δυνηθέντας) истинное наслаждение от ложного (τὴν ἀληθῆ ἀπὸ ψεύδους ἡδονὴν) и гибнущую, горделивую красоту от красоты священной (τὸ ἐπίκηρόν τε καὶ ἐφύβριστον ἀπὸ τοῦ ἁγίου κάλλους), они <бесы> порабощают беспечных и уводят их в плен»[504].

Любопытно несколько моментов. Из того, что было уже до него: вслед за Афинагором он относит к Богу Отцу термин *κάλλος*; хотя здесь отсутствует понятие страстной любви (*ἔρως*) в явном виде, оно все же присутствует неявно в виде понятия наслаждения (*ἡδονή*). Но здесь присутствует и новое, чего ранние тексты не обнаруживали, а именно: в качестве субъектов созерцания выступают ангелы. Идея, что бесы суть падшие ангелы, несомненно библейского происхождения[505]. Но нигде в Библии невозможно найти мысли, будто «падение» ангелов заключалось в том, что они «оставили» красоту Бога.

Наряду с первой линией в эпоху апологетов прослеживается вторая – соотнесение красоты с Логосом.

---

[502] Примечательно, что Климент адаптирует платоническую мысль, что к красоте Бога возводит телесная красота человека, а не только красота творения.
[503] Clem. Alex. Paedag. III, 2.14.2.1–3, пер. авт.
[504] Id. Strom. II, 20.111.4.1, пер. авт.
[505] Она несомненно присутствует в Новом Завете: Лк. 10:18; Откр. 12:9. При прочтении Ветхого Завета сквозь призму Нового, ее можно обнаружить и здесь: Иез. 28:16.

Самым ранним примером из обнаруженных является апология св. мч. Аполлония, сохранившаяся в мученических актах, которую датируют 183–185 гг.[506] В актах его мученичества сохранилось место, которое позволяет говорить о богословском использовании понятия красоты:

(1.39)	«Что же, мне жаль тебя, столь несмышленого в красоте благодати. Ведь Слово Господне, Перенний, [достояние] зрячего сердца, как [и] свет – зрячих очей»[507].

Хотя св. мученик и не разъясняет, что именно понимает под прекрасным (*τὰ καλά*), все же очевидно, что он: 1) соотносит его с мистическим понятием *благодати* (*χάρις*)[508], 2) с Божественным Логосом («ὁ λόγος τοῦ κυρίου»), 3) ассоциирует с понятием света (*φῶς*), 4) с понятием сердца (*καρδία*) как антропологического органа, посредством которого красота познается, 5) с метафорой оптической перцепции (глагол *βλέπω*, существительное *ὀφθαλμοί*) для описания этого акта. Все это понятийное окружение, куда помещается понятие красоты, будет встречаться и в последующей патристической традиции.

Примерно в ту же эпоху, но, скорее всего, независимо от св. мч Аполлония[509] понятие красоты для характеристики второго славного пришествия Иисуса Христа использует сщмч. Ириней Лионский. Это видно из следующих фрагментов:

(1.40)	«И что Он был человек некрасивый и страдающий (ἄνθρωπος ἀκαλλὴς καὶ παθετὸς), сидящий на ослином жеребенке, пьющий уксус и желчь, уничижаемый в народе и нисходящий до смерти, и что Он же есть Господь, Святой, Удивительный, Советник, Привлекательный красотой (ὡραῖος κάλλει) и сильный Бог, грядущий на облаках Судия всех, – все это пророчествовали о Нем Писания»[510]. «“Ты прекраснее (Ὡραῖος κάλλει) сынов человеческих” (Пс. 43:3)… И если говорилось о Нем что-либо иное, подобное этому, то возвещало (ἐμήνυον) Его привлекательность и красоту в Его Царстве (τὴν ἐν τῇ βασιλείᾳ ὡραιότητα αὐτοῦ καὶ κάλλος), и блистательное, всепобеждающее ликование над всеми, над кем Он царствует (ἀγαλλίασιν ὑπερλαμπρυνομένην καὶ ὑπερβάλλουσαν πάντων τῶν βασιλευομένων ὑπ’ αὐτοῦ)»[511].

[506] Дунаев, А.Г. Предисловие к Актам и Апологии св. Аполлония. С. 390. Автор диссертации вслед за А.Г. Дунаевым соглашается с тем, подлинность апологии не подлежит сомнению (Там же. С. 377). Исключением являются вступление и заключение к тексту, добавленные очевидно позднее (Там же. С. 378).

[507] Acta et martyrium Apollonii, 32, p. 98. Греч.: «Τί οὖν σοι καὶ συμπαθῶ ἐγὼ οὕτως ἀνοήτῳ ὄντι περὶ τὰ καλὰ τῆς χάριτος; βλεπούσης γὰρ καρδίας ἐστίν, Περέννιε, ὁ λόγος τοῦ κυρίου ὡς βλεπόντων ὀφθαλμῶν τὸ φῶς». Рус. пер. А. Г. Дунаева.

[508] Данное словоупотребление термина *χάρις* однозначно укладывается в христианский контекст, см.: PGL. P. 1515. Иными словами, перед читателем очевидно не эстетическое, а мистическое понятие прекрасного.

[509] Даже если допустить, что сщмч. Ириней писал «Против ересей» после 185 г., что само по себе сложно доказать, все же весьма маловероятно, чтобы он мог ознакомиться с текстом апологии св. мч. Аполлония.

[510] Iren**.** Adv. haer. III, 19.2, p. 379, пер. авт.

[511] Ibid. IV 33.11, p. 829, пер. авт.

	«Совлеки с себя, Иерусалим, одежду плача и скорби твоей и облекись в красоту вечной славы от Бога твоего (εὐπρέπειαν τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ σου δόξης)»[512]. «Тогда одни (οἱ μὲν), удостоенные пребывания на небе, туда и переселятся, другие (οἱ δὲ) будут наслаждаться райской сладостью (τῆς τοῦ παραδείσου τρυφῆς ἀπολαύσουσιν), третьи (οἱ δὲ) будут овладать (καθέξουσιν) [красотой и] блистательностью города ([τὴν καλλονὴν καὶ][513] τὴν λαμπρότητα τῆς πόλεως), но везде будет видим Бог (ὁ Θεὸς ὁρασθήσεται), равно как будут и те, кто достоен Его видеть (καθὼς καὶ ἄξιοι ἔσονται οἱ ὁρῶντες αὐτὸν)»[514].

В первом фрагменте сщмч. Ириней явно относит красоту к Логосу; во втором – уточняет, что под красотой подразумевается качество Логоса, какое проявится в конце времен при Его втором пришествии; в третьем – соотносит понятия красоты и славы (*δόξα*). Самым емким является четвертый фрагмент: красота оказывается рядом со световой метафорой (*λαμπρότης*), с понятием райского наслаждения (*ἀπολαύω τῆς τοῦ παραδείσου τρυφῆς*), а также с метафорой оптического восприятия («ὁρῶντες»). Последний контекст делает ясным, что понятие красоты описывает созерцание праведниками Бога в вечности. Таким образом, сщмч. Ириней, с одной стороны, демонстрирует те особенности в богословском употреблении понятия красоты, какие обнаруживаются в апологии св. мч. Аполлония (соотнесение красоты с Логосом, ассоциация с понятием света и с метафорой оптического восприятия). С другой стороны, он добавляет новые черты, которые также получат широкое распространение в последующей патристике, а именно: эсхатологический контекст, в который помещается понятие красоты, а также ассоциация красоты с понятием *славы*.

Отнесение красоты к Логосу (*Verbum*) демонстрирует также Тертуллиан. Он находит возможным соотнести понятие с Логосом при изложении учения о происхождении Логоса от Отца[515]:

(1.41)	«Итак, Само Слово (ipse sermo) получило Свою красоту и украшение (speciem et ornatum suum sumit), звук и голос тогда, когда сказал Бог: “Да будет свет” (Быт.1:3). Это и есть совершенное рождение Слова (nativitas perfecta sermonis), когда Оно происходит от Бога»[516].

[512] Ibid. V 35.1, p. 441.
[513] Вставка в квадратных скобках представлена в другом варианте чтения, см.: SC № 153, p. 456.
[514] Iren. Adv. haer. V, 36.1, p. 457, пер. авт.
[515] В приводимом фрагменте (1.41) имеется в виду вторая стадия в бытии Логоса, когда Отец Его произносит, тем самым посылая от Себя в мир. Более подробно см.: Фокин А.Р. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. С. 86.
[516] Tertul. Adv. Prax., VII.1.

В этом месте обращает на себя внимание тот факт, что красота используется автором для характеристики отношений внутри Троицы.

В (1.42) он высказывает мысли в схожем ключе со сщмч. Иринеем:

(1.42)	«А если Он и <назван> у Давида изобилующим красотой (tempestivus decore) перед сынами человеческими, Он назван так в том иносказательном состоянии духовной благодати (in allegorico illo statu gratiae spiritalis), в котором Он опоясывается мечом слова (cum accingitur ense sermonis), являющегося воистину Его обликом, красотой и славой (qui vere species et decor et gloria ipsius est)»[517]. «Речь <в Пс. 44> идет о том, что тогда <во второе пришествие> Он примет славный облик и красоту неиссякающую (speciem honorabilem et decorem indeficientem), которая превосходит сыновей человеческих»[518].

В первой цитате Тертуллиан, с одной стороны, относит красоту к Логосу, но с другой, подчеркивает аллегорический смысл этого образа: на самом деле качеством Логоса является не «красота», а скорее духовная благодать (*gratia*) и слава (*gloria*). Во второй цитате Тертуллиан также относит красоту ко второму пришествию Иисуса Христа. Любопытно, что у него отсутствует гносеологический, мистический подтекст: здесь не подразумевается, что красоту Логоса кто-то видит.

Красоту с Логосом соотносит также Климент Александрийский:

(1.43)	«Поспешим скорее, о вы, любимые Богом, богоподобные изображения Логоса (ὦ θεοφιλῆ καὶ θεοείκελα τοῦ λόγου ἀγάλματα)! Поспешим скорее, возьмем Его ярмо, примем бессмертие, возлюбим (ἀγαπήσωμεν) прекрасного Возничьего человеков – Христа (καλὸν ἡνίοχον ἀνθρώπων τὸν Χριστὸν)! Под одним ярмом повел Он “осленка” и “осла” и, людей объединив ярмом, направляет “повозку” к бессмертию, поспешая к Богу, дабы явным образом исполнить то, о чем говорил загадками, и по-пастырски ведет нас – когда-то в Иерусалим, а ныне на небо (πρότερον μὲν εἰς Ἱερουσαλήμ, νῦν δὲ εἰσελαύνων οὐρανούς), будучи Сам прекраснейшим зрелищем для Отца – Сын вечный, победоносный (κάλλιστον θέαμα τῷ πατρὶ υἱὸς ἀίδιος νικηφόρος)!»[519].
(1.44)	«Очи, “умащенные” Логосом (Ὀφθαλμοὶ… ὑπαληλιμμένοι λόγῳ) <а не косметикой>, и уши, “проколотые” для того, чтобы воспринимать (ὦτα εἰς αἴσθησιν διατετρημένα) <а не для сережек>, подготавливают к слышанию Божественного (θείων ἀκουστὴν) и к таинственному созерцанию Священного (ἁγίων ἐπόπτην), так как воистину Логос показует истинную красоту (δεικνύντος ὡς ἀληθῶς τοῦ λόγου τὸ κάλλος τὸ ἀληθινόν), которой ранее “не видел того глаз, не слышало ухо” (1 Кор. 2:9)»[520].
(1.45)	«Моисей был мудрец, царь, законодатель. Но наш Спаситель превосходит всякую человеческую природу. Он настолько прекрасен, что только Его можем любить мы, тоскующие по истинно прекрасному (καλὸς μὲν ὡς ἀγαπᾶσθαι μόνος

[517] Id. Adv. Marc., III.XVII.1–2.
[518] Ibid. III.VII.5. См. схожее место: Id. Adv. Iud. (dub.), XIV.5.
[519] Clem. Alex. Protr., 12.121.2.1–2, пер. авт.
[520] Id. Paedag. II, 12.129.4.4, пер. авт.

	πρὸς ἡμῶν τὸ καλὸν τὸ ἀληθινὸν ἐπιποθούντων), потому что “Он был свет истинный (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν)” (Ин. 1:9)»[521].

Фрагмент (1.43) характерен тем, что понятие красоты (*κάλλιστον θέαμα*) использовано для описания отношений Отца и Сына, хотя богословское содержание мысли достаточно темно. Вероятно, подразумевается, что Отец созерцает красоту Сына. В (1.44) Климент говорит о мистическом опыте, имея в виду, очевидно, характерное для него понятие *гносиса*; видимо, выражение «истинная красота» описывает это понятие. Т. е. красота – это не качество Логоса, но та реальность, которую Он открывает. Климент отличается от сщмч. Иринея и Тертуллиана тем, что красота описывает опыт, открывающийся «здесь», а не в конце истории. Он использует метафору чувственного восприятия – не только оптического («αἴσθησιν… ἁγίων ἐπόπτην»), но и аудиального («αἴσθησιν… θείων ἀκουστὴν»). В (1.45) автор относит к Спасителю платоническое понятие «истинно прекрасное» (*τὸ καλὸν τὸ ἀληθινόν*) и затем отождествляет его с новозаветным понятием света (*φῶς*). У него рудиментально присутствует и эротическая метафора (см. причастие *ἐπιποθούμενος* – «тоскующий»).

Сопоставление фрагментов (1.37)–(1.38) с фрагментами (1.43)–(1.45) показывает, что Климент Александрийский находит возможным относить красоту и к Богу Отцу, и к Логосу.

Таким образом, практика соотнесения апологетами понятия красоты с Богом Отцом либо Логосом выявляет, что это понятие в их мысли ассоциируется – пока разрозненно и без общей связности – с набором мотивов. При соотнесении красоты с Богом Отцом эти мотивы следующие: Бог описывается апофатически, красота же используется в гносеологическом ключе как Его качество, представленное в опыте субъекта посредством приобщения/причастия и оптического восприятия (св. Иустин, Афинагор); красота связывается со страстной любовью (св. Иустин, Климент) и светом (Афинагор); субъектами ее восприятия являются ангелы, отпадение которых от Бога трактуется как отказ от Его красоты (Климент). При

[521] Id. Strom. II, 5.21.1.3, пер. авт.

соотнесении с *Логосом* красота: описывает эсхатологическое будущее и ассоциируется со славой или благодатью Христа во втором пришествии (сщмч. Ириней, Тертуллиан); воспринимается оптически и ассоциируется со светом (сщмч. Ириней, Климент); ассоциируется со сладостью, наслаждением или любовью (Ириней, Климент); описывает отношения между Отцом и Логосом (Тертуллиан, Климент).

1.4.3. Использование категории красоты Оригеном

Возможно, наибольший вклад в разработку патристической категории красоты внес Ориген.

В современном оригеноведении с легкой руки А. Крузеля принято говорить о богословии самого Оригена как о «теологии в поиске»[522]. И все же в его мысли помимо библейского мировоззрения обнаруживают также платонические и гностические моменты[523]. Одним из результатов этого симбиоза становится то, что изложенная в Библии Священная История интерпретируется им как падение душ с более высокого онтологического уровня, в каком они пребывали изначально, в низший, в каком пребывают сейчас, и последующее их возвращение обратно, какое имеет быть в эсхатологическом будущем[524]. Мир в его эстетической данности, равно как и человек в его телесности понимаются им как оказавшиеся в низшем онтологическом статусе. В этот «низший» мир приходит Божественный Логос, воплотившийся в Иисусе Христе. Этот же Логос присутствует в Писаниях[525]. Путь

---

[522] Crouzel, H. Origene / Trad. L. Fatica. Roma : Borla Edizioni, 1986. P. 224. Другие исследователи также склонны отрицать тезис, что Ориген является систематичным мыслителем: Болотов, В.В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 177–178; Саврей, В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли / Изд. 3-е. М. : КомКнига, 2011. С. 443; Серёгин, А.В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М. : Институт философии РАН, 2005. С. 39.

[523] Ivánka, E. von. Op. cit. S. 125–135.

[524] Ibid. S. 112–114. По выражению А. Крузеля, у Оригена «эсхатология воспроизводит “археологию”» (Crouzel, H. Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris : Aubier, 1955. P. 128). Как это выражает Э. фон Иванка, «“Падение” и “спасение”» у Оригена «не только “Священная История (Heilsgeschichte)”, но также “история бытия (Seinsgeschichte)”» (Ivánka E. von. Op. cit. S. 108).

[525] Как отмечает А. Крузель, мистическое созерцание человеком славы Господа он отождествляет с аллегорическим пониманием Писания (Crouzel, H. Op. cit. P. 235).

спасения – в возвращении души на более высокий онтологический уровень через посредничество Логоса, что реализуется: в экзегезе – через аллегорическое прочтение Библии, в естествознании – через восхождение от эстетической данности мира к таящися в его основе смыслам, а в мистике – через союз невесты-души с Женихом-Логосом.

Для изложения некоторых своих идей Ориген активно задействует категорию красоты. Важным новшеством, которое фиксируется в его текстах сравнительно с предшествующей патристикой, является регулярное использование термина *τὸ κάλλος*, который у него становится основным для выражения различных понятий красоты.

Красота тела. Ориген использует в нескольких местах это понятие[526]. Как и вообще в Античности, он помещает его в иерархию благ. В обесценивании телесной красоты он примыкает к Филону[527].

Красота мира. Ориген применяет данное понятие вполне осознанно [528]. У него не удалось найти платонической мысли, будто красота тела возводит созерцателя к Творцу. Но он регулярно проводит эту идею применительно к красоте мира:

(1.46)	«Не те ли это слепцы, которых из такого величия вещей в мире и из красоты творений (ἐκ… τοῦ κάλλους τῶν δημιουργημάτων) не в состоянии поднять взгляд вверх и созерцать (ἀναβλέψαι καὶ θεωρῆσαι), что лишь Тому следует поклоняться, и удивляться, и Того почитать, Кто их сотворил?»[529].

Достойно замечания, что если Афинагор, используя ту же мысль, ссылался на Платона, то Ориген обнаруживает ее в Священном Писании[530]. Таким образом,

---

[526] Можно указать не менее 5 мест: Orig. In Joann. XX, 36.337.5; Id. De orat., 17.2.4–7; Id. In Jerem. hom., 17.5.34; Id. Philocal., 26.1.36, p. 238; 26.7.5, p. 256.

[527] След. цитата показывает его позицию: кто познал красоту души, «тот постыдится почтить тем же самым именем красоты (αἰδεσθήσεται κἂν τῷ αὐτῷ ὀνόματι τοῦ κάλλους τιμῆσαι) телесную красоту (σωματικὸν κάλλος) женщины, ребенка или мужчины, потому что плоть не несет в себе того, что есть красота в собственном смысле (τὸ γὰρ κυρίως κάλλος σὰρξ οὐ χωρεῖ), поскольку вся она безобразна (πᾶσα τυγχάνουσα αἰσχος)» (Orig. De orat., 17.2.3–5).

[528] Можно привести не менее 5 примеров: Orig. In Joann. XIII, 42.280.7–283.2; Id. In Mat. comm., 11.18.56; Id. Contr. Cels. III, 77.6; IV 26.11, 48.35.

[529] *Orig*. Contr. Cels. III, 77.6, пер. авт. Эту идею он выражает и в других местах: Ibid. IV 26.11, 48.35; *Id*. In Mat. comm., 11.18.56.

[530] См. аллюзии на Прем. 13:1–5 (Orig. Contr. Cels. IV, 26.11; Id. In Mat. comm., 11.18.56), Рим. 1:20 (Ibidem) и Быт. 1 (Id. In Joann. XIII, 42.280.7–283.2). В русском переводе О. И. Кулиева термин *καλόν* передан как «хорошо» (Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна / Пер. О. И. Кулиева. СПб., 2018. С. 317–318), в чем, разумеется, нет ошибки; но сам Ориген очевидно подразумевает в этом термине также и значение «прекрасно», на что указывает его аргументация.

Ориген вслед за свт. Феофилом Антиохийским прямо выводит из Библии как понятие красоты мира, так и мысль о ее «анагогической функции».

Нравственные понятия красоты. Важным его вкладом является регулярное использование понятия красоты души[531]. Оно представляет собой комплексную разработку, вобравшую в себя несколько мотивов. В частности, оно выводится из образа «невесты», в которую страстно влюблен «Жених»[532]. «Невеста» трактуется Оригеном двояко: и как душа, и как Церковь, которая есть собрание отдельных душ[533]. Далее, красота души отождествляется, с одной стороны, с библейским понятием «по образу Божию» (Быт. 1:26)[534], с другой стороны, с античным понятием добродетели (*ἀρετή*) как здоровья (*ὑγεία*) души[535]. Двойная идентификация понятия делает его антиномичным, ведь *по образу Божию* присуще душе с момента сотворения и есть неотъемлемое ее свойство, а античное понятие *добродетели* связано с человеческим произволением и потому может приобретаться или утрачиваться. Сам Ориген выражает это так:

(1.47)	«Всякая человеческая душа согласно заложенному в нее замыслу (τῷ ἑαυτῆς λόγῳ) и предшествовавшему ее творению (τῇ προηγουμένῃ δημιουργίᾳ) является прекрасным созданием (καλόν ἐστι κτίσμα). Но не всякая равным образом пользуется своей красотой (οὐ πᾶσα δὲ ὁμοίως χρῆται τῷ κάλλει), но есть и такие, которые пользуются ею плохо (ἀλλ’ ἔστι τις χρωμένη κακῶς)»[536].

[531] Можно указать не менее 10 контекстов, где он с разных сторон освещает свое понимание душевной красоты: Orig. In Joann. X, 28.173.3; Id. De orat., 17.2.1–7; Id. In Cant. comm. fragm., S. 142.26, 154.30; 396.29; Id. In Cant. schol., col. 272.50; col. 284.12; *Id*. In Ps. hom., 8.7.65; 25.9.1–13; 25.9.41.

[532] Во всех упомянутых случаях. Образ невесты восходит к Песни Песней и к Пс. 44:13.

[533] Orig. In Cant. comm. fragm., S. 154.30; Id. In Ps. hom., 8.7.65.

[534] См. выражения: «красота, данная ей <душе> по образу Божию» («τὸ δοθὲν αὐτῇ <ψυχῇ> κατ’ εἰκόνα Θεοῦ… κάλλος») (Id. In Cant. comm. fragm., S. 142.26; Id. In Cant. schol. 1.7, col. 257 A); «видишь красоту: душа человека называется “по образу и по подобию Божию”, ибо надеется получить подобие» («Ὁρᾷς τὸ κάλλος• κατ’ εἰκόνα λεγομένη ψυχὴ ἡ τοῦ ἀνθρώπου καὶ καθ’ ὁμοίωσιν θεοῦ, ἐλπίζει γὰρ τὴν ὁμοίωσιν ἀπολαβεῖν») (Id. In Ps. hom., 25.9.3–4). Также в переводах Руфина: «ибо прекрасна сотворенная Богом душа и достаточно привлекательна» («Pulchra namque a Deo creata est anima et satis decora») (Id. In Lev. hom. XII.7, S. 465.24). Также см. место, где *красота* (*pulchritudo*) души перечисляется в одном ряду с прочими качествами, вложенными в нее Богом («quae si insitae sint a Deo») (Id. In Ezech. hom. VII.7.4–6).

[535] Явная связь красоты с понятиями *ἀρετή* и *ὑγεία* удалось обнаружить лишь в одном месте: Orig. In Cant. schol., col. 284.12. Но, во-первых, в ряде мест красота души связывается с понятиями, которые можно трактовать как отдельные виды добродетели, например: с цельным мудрованием (*σωφροσύνη*) (Id. In Cant. comm. fragm., S. 154.30), с девством (*παρθενία*) (Id. In Ps. hom., 25.9.41). С другой стороны, потеря душой красоты связывается с пороками, в частности: *телесный* и *духовный блуд* (*σωματικὴ πορνεία, πνευματικὴ πορνεία*) (Id. In Cant. comm. fragm., S. 396.29). Также можно указать место из латинского перевода Руфина, где термин *virtus* – латинский эквивалент греческого *ἀρετή* соотнесен с понятием красоты души, но означает не приобретенное человеком, а данное душе Богом при сотворении (Id. In Ezech. hom. VII.7.4–5).

[536] Id. In Ps. hom., 25.9.9–10, пер. авт.

Выходит, что красота души – качество, присущее ей с сотворения, но которое может быть потеряно либо, напротив, приумножено[537].

Следует еще раз подчеркнуть христианский мотив в осмыслении красоты души Оригеном: он соотносит это понятие с Церковью как Телом Христовым[538], а не с Мировой Душой, как делает античный платонизм.

Ориген активно использует понятие нравственно прекрасного[539]. Характер его функционирования, в целом, не противоречит предшествовавшей традиции, а именно: оно обозначает положительный нравственный полюс, представленный в опыте субъекта. Но Ориген в его использовании обнаруживает своеобразие, какого не удалось найти у более ранних авторов. В частности, это понятие является одним из основных при развитии им учения о свободе воли: нравственно прекрасное – это то, что человек свободно избирает, но от чего также может и отказаться[540].

Еще одна специфика Оригена в том, что это понятие, оставаясь нравственным, на регулярной основе становится еще и мистическим. Исследователи отмечали, что этика и мистика у него очень тесно переплетены[541]. Вероятно, этой общей особенностью следует объяснять, что в некоторых местах Ориген недвусмысленно относит нравственно прекрасное к Логосу[542], тем самым связывая нравственную область человеческого опыта с догматическим учением о Логосе. Впрочем, в этом аспекте Оригена следует назвать продолжателем более ранней патристической

---

[537] См. след. мысли: душа отторгается от Жениха, если не сохранит данную ей по образу Божию красоту («εἰ μὴ τὸ δοθὲν αὐτῇ ‹κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ› φυλάξει κάλλος») (Orig. In Cant. comm. fragm., S. 142.26); падшие духи стремятся растлить душу и тем самым уничтожить ее красоту (Ibid. S. 396.29; Id. In Ps. hom., 25.9.15–22); душа может возрастать в своей красоте («‹ψυχή› τὴν αὔξησιν τοῦ κάλλους ὑπέδειξεν») (Id. In Cant. schol., col. 272.50); эта красота в ней появляется за счет того, что она правильно решает, к чему следует устремляться, а от чего, напротив, отвращаться («ἐκ τῶν ὁρμῶν καὶ ἐκκλίσεων») (Ibid., col. 284.12); некоторые члены Христа, т. е. Его Церкви превосходят других своей внутренней красотой, поскольку не помышляют ничего безобразного («οἱ τῷ κάλλει τῶν λοιπῶν διαφέροντες, αἰσχρὸν οὐδὲν ἐννοοῦντες») (Id. In Cant. comm. fragm., S. 154.30).

[538] Ibidem; Id. In Ps. hom., 8.7.65.

[539] См. по крайней мере 16 примеров его использования: Orig. In Joann. II, 3.33.8; Id. In Joann. XIX 12.74.2; XX 3.10.6; 23.196.4–8; Id. In Joann. XXXII 19.243.2; Id. Contr. Cels. I, 57.5; IV 15.5; VIII 52.15; Id. De orat., 20.2.2; Id. De princip. III, 1.3.39 (p. 22), 4.70 (p. 28), 17.520 (p. 104), 18.565–579 (p. 112–114), 23.766 (p. 144); IV 3.1.9 (p. 342); Id. Philocal., 15.1.2–3, p. 427.

[540] Orig. De princip. III, 1.3.39–43 (p. 22), 17.520–521 (p. 104), 18.564–579 (p. 112–114), 23.765 (p. 144). По-гречески *αὐτεξούσιον*, в латинском переводе Руфина *libertas arbitrii* (SC № 268, p. 16). По мнению А. Крузеля, это учение Оригена подразумевает наличие у человека личности как субъекта выбора. Человек может выбрать зло не только по незнанию добра (так учили в Античности), но в силу своей личной свободы (Crouzel H. Théologie de l'image de Dieu chez Origène. P. 132).

[541] Crouzel, H. Op. cit. P. 232; Völker W. Das Vollkommenheitsideal des Origenes… S. 76, 100.

[542] Orig. In Joann. II, 3.33.8; Id. In Joann. XIX 12.74.2.

традиции, поскольку до него мистическое использование термина *τὰ καλά*, как видно из (1.39), демонстрировал уже св. мч. Аполлоний.

Из нравственной области у него можно встретить также понятие красоты деятельности/учений[543].

Понятие красоты Божественного Логоса. В научной литературе по истории эстетики было отмечено, что у Оригена тема красоты связана с мистическим познанием (гносисом) и созерцанием Бога[544]. И действительно, особую важность у него приобретает понятие красоты Логоса.

Ко времени Оригена уже были намечены две линии: соотносить красоту либо с Отцом, либо с Логосом. Ориген в учении о Боге Отце, Сыне и Святом Духе придерживается субординационизма[545], в чем усматривают параллели с учением Плотина[546]. Он понимает Отца как апофатическое начало, превосходящее Логос, несопоставимое с Ним.

Как в неоплатонизме, где красота есть качество Божественного Ума, так и у Оригена она соотносится лишь с Логосом, Сыном Божиим. Разработку им богословского понятия красоты Логоса следует считать большим достижением[547]. Его функционирование показывает, что Ориген сравнительно с апологетами что-то продолжает, являясь тем самым частью патристической традиции, а что-то

---

[543] Можно указать не менее 5 примеров. См. выражения: «те, которые совершили нравственно прекрасное» («<τῶν> τὸ καλὸν πεποιηκότων») (*Orig.* De princip. III, 1.21.699 [p. 132]); «совершение нравственно прекрасного» (*ἡ πράξις τοῦ καλοῦ*) (Ibid. 1.3.42 [p. 22]); «прекрасный плод» (*Id.* In Joann. VI, 28.143.6); «красота пророчества» («τὸ κάλλος…τῆς προφητείας») (Ibid. XIII 55.379.5), «прекрасное слово Бога» («καλὸν… θεοῦ ῥῆμα») (Ibid. XX 12.89.6); «прекрасные законы» («νόμους… καλοὺς») (*Id.* De princip. IV, 1.1.31 [p. 260]).

[544] Бычков, В.В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. С. 95 сл.

[545] Болотов, В.В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 271. А. Крузель делает вывод, что Божественная природа у Оригена принадлежит Отцу в большей степени, чем Сыну и Святому Духу (Crouzel, H. Théologie de l'image de Dieu chez Origène. P. 128).

[546] Сын понимается как посредник между Отцом и миром (Crouzel, H. Op. cit. P. 230). По мнению Э. фон Иванки, у него Сын и Святой Дух в отрыве от онтико-космического процесса (т. е. вечного творения Отцом мира) как бы утрачивают собственное значение (Ivánka, E. von. Op. cit. S. 102). В целом, отношение второй Ипостаси к первой имеет очевидные параллели с Плотином (Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М. : Мысль, 1979. С. 94).

[547] Он демонстрирует регулярное использование этого понятия. Можно указать не менее 18 мест: Orig. In Joann. I, 9.55.3; II, 5.47.5; Id. In Joann. X, 12.66.5; Id. In Joann. XIX, 22.146.5; XX, 43.406.4–5; Id. In Joann. XXXII, 7.79.2; Id. Exhort. ad mart., 13.10; Id. Philocal., 15.19.5–10, p. 436; Id. In Cant. comm. fragm., S. 174.28; 179.31; Id. In Cant. schol., col. 260.31–32; 265.47–48; 276.3; 276.49; Id. In Jerem. hom., 5.6.7–18; Id. In Gen. Hom., 1.13, S. 18; Id. Contr. Cels. VI, 77.6–13, 21–35.

отбрасывает. Но если у апологетов имели место лишь разрозненные мотивы, то у Оригена это продуманное богословское понятие, обобщающее некоторые из них.

Можно рассмотреть следующий контекст:

(1.48)	«Что же сказать о Мудрости (περὶ σοφίας), которую “создал Бог началом путей Своих, для дел Своих” (Притч. 8:22), видя которую радовался Отец ее, наслаждаясь многообразной духовной красотой ее (ᾗ προσέχαιρεν ὁ πατὴρ αὐτῆς, ἐνευφραινόμενος τῷ πολυποικίλῳ νοητῷ κάλλει αὐτῆς), лишь духовными очами зримой (ὑπὸ νοητῶν ὀφθαλμῶν μόνων βλεπομένων) и к небесной любви (εἰς ἔρωτα... οὐρανίον) призывающей того, кто постигает божественную красоту (τὸν τὸ θεῖον κάλλος κατανοοῦντα)?»[548].

Если у св. Иустина и Афинагора Бог Отец описывался и в апофатических выражениях как находящийся за пределами человеческого опыта, и вместе с тем в положительных понятиях, таких как *красота* и *свет*, как представленный в опыте субъекта, то Ориген проводит разделение: апофатическим остается Отец, тогда как Логос, Он же Премудрость открывается в опыте. Как и апологеты, он использует метафоры зрения и страстной любви: красота Логоса – это то, что душа «видит», «созерцает», «познает» и что вызывает в ней «страстное влечение».

Наподобие Тертуллиану и Клименту, хотя, вероятно, независимо от них, Ориген в (1.46) понимает красоту как качество Логоса, которое созерцает Отец; иными словами, красота вводится им в арсенал средств для описания отношений внутри Троицы. Такое место у него единственное.

В следующей цитате представлены эротическая и оптическая метафоры:

(1.49)	«Ведь как в отношении тела зрение (ὅρασις) и вкус (γεῦσις) являются разными чувствами (διάφοροι αἰσθήσεις), так и в отношении названных Соломоном божественных чувств (θείας αἰσθήσεις) зрительная и созерцательная способность души ([ἡ] ὁρατικὴ τῆς ψυχῆς δύναμις καὶ θεωρητική) будет, пожалуй, чем-то иным сравнительно со способностью вкуса и восприятия свойств духовной пищи (ἡ γευστικὴ καὶ ἀντιληπτικὴ τῆς ποιότητος τῶν νοητῶν τροφῶν). И поскольку можно вкусить Господа (ὁ κύριος… γευστός ἐστιν), ибо Он – хлеб живой, сошедший с небес, питательный для души, и, с другой стороны, можно Его видеть (ὁρατός ἐστιν), ибо Он – мудрость, влюбленным в красоту которой (ἧς τοῦ κάλλους ἐραστὴς) признает себя говорящий: “Я стал влюбленным в красоту ее (Ἐραστὴς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς)” (Прем. 8:2) и предписывающий нам: “Люби ее (Ἐράσθητι αὐτῆς), и она сохранит тебя” (Притч. 4:6), – именно поэтому в Псалмах сказано: “Вкусите и увидите (Γεύσασθε καὶ ἴδετε), что добр (χρηστὸς) Господь” (Пс. 33:9)»[549].

[548] Orig. In Joann. I, 9.55.3, рус. пер. О.И. Кулиева.
[549] Orig. In Joann. XX, 43.406.4–5, рус. пер. О.И. Кулиева.

Гносеологический [550] и эротический [551] мотивы у Оригена регулярны при использовании понятия. В редких случаях он соотносит красоту со светом[552].

Ориген, однако, в использовании понятия добавляет новые мотивы, каких не было до него. В частности, – указание на нравственную подготовку субъекта к акту созерцания красоты Логоса. Вот характерный пример:

(1.50)	«Ибо для тех, кто еще пребывает внизу, и не приготовивших еще себя к восхождению, Логос “не имеет ни вида, ни красоты” (Ис. 53:2)… Для тех же, которые в следовании за Ним восприняли способность к тому, чтобы идти за Ним, даже когда Он восходит “на высокую гору” (Мф. 17:1) (Τοῖς μέντοι ἐκ τοῦ ἀκολουθεῖν αὐτῷ δύναμιν ἀνειληφόσι πρὸς τὸ ἕπεσθαι καὶ ἀναβαίνοντι αὐτῷ “εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος”), Он имеет более Божественную форму (θειοτέραν μορφὴν ἔχει)»[553].

Как видно отсюда, красоту Логоса созерцают лишь те, кто следует за Ним («ἀκολουθεῖν αὐτῷ»), под чем подразумевается исполнение нравственных заповедей[554]. Схожую с (1.48) мысль о нравственной подготовке души можно найти и в других местах [555]. Примечательно, что тем, кто не прошел нравственную подготовку, Ориген отказывает в мистическом созерцании[556]. Последовательность здесь может быть выражена так (хотя найти место, где бы Ориген так прямо

---

[550] Указание на то, что красота Логоса познается человеком, в частности, оптически воспринимается, можно найти по меньшей мере в 9 местах: она «открывается» («ἐπιδεικνυμένου τοῦ λόγου τὸ ἴδιον κάλλος») (Orig. In Joann. X, 12.66.5), «ощущается посредством очей» («διὰ τῶν… ὀφθαλμῶν αἴσθεσθαι») (Orig. In Cant. comm. fragm., S. 174.28), ее «постигают» (*συνιέναι*) (Id. In Joann. II, 5.47.5), на нее «смотрят» («ἐνόψονται», «ἐνορᾶν») (Ibid. XIX, 22.146.5; Id. In Cant. comm. fragm., S. 174.28; Id. In Cant. schol., col. 260.31–32; 276.49), ее «созерцают» (*θεάομαι*, *θεατής*) (Id. Contr. Cels. VI, 77.12; Id. In Cant. schol., col. 265.47–48). См. также из сочинения, дошедшего лишь в переводе: *contueor* – «увидеть» (Orig. In Gen. Hom., 1.13, S. 18).

[551] К эротической метафоре относятся случаи, когда красота Логоса используется в рамках разработки образа Жениха (Orig. In Cant. comm. fragm., S. 174.28, 179.31; Id. In Cant. schol., col. 260.31–32; 265.47–48; 276.3). Ее характеризуют, в частности, такие понятия, как *πόθος* – «любовная тоска» и *ἐπιθυμέω* – «страстно желать», «вожделеть» (Id. In Cant. comm. fragm., S. 179.30). К эротической метафоре можно относить также случаи, где говорится о «наслаждении» или «радости»: «εὐφραίνειν» (Orig. In Joann. X, 12.66.5). Наконец, случаи, где воздействие красоты на душу характеризуется за счет понятия *поражать* (*καταπλήσσω*, *καταπληκτική*) (Orig. Contr. Cels. VI, 77.11).

[552] Собственно, удалось обнаружить лишь одно место, см. фрагмент (1.50). В целом, приходится признать, что регулярной ассоциации красоты Логоса со светом у Оригена не наблюдается. Это редкое место, однако, не ускользнет от внимания Великих Каппадокийцев, которые сохранят его в своем «Добротолюбии»: Orig. Philocal., 15.19.5–10, p. 436.

[553] Orig. Contr. Cels. VI, 77.21–35, пер. авт.

[554] Как отмечают исследователи, исполнение заповедей, согласно Оригену, предшествует мистическому созерцанию, ведет к нему. Первые шаги – подражание земной жизни Иисуса Христа (Crouzel, H. Op. cit. P. 225) и борьба со грехом (Völker W. Op. cit. S. 36), вплоть до уничтожения греховных движений и страстей внутри души (Ibid. S. 46).

[555] Эту красоту видят «чистые сердцем» («καθαροὶ τῇ καρδίᾳ») (Orig. In Joann. XIX, 22.146.5–6); она открыта «для праведников и украшенных образом небесного» («τοῖς δικαίοις καὶ κεκοσμημένοις τῇ τοῦ ἐπουρανίου εἰκόνι») (Id. In Joann. II, 5.47.2–3).

[556] «Я полагаю, что для нечестивцев и несущих в себе образ перстного небеса закрыты… <для них> как внизу обретающихся и еще в плоти пребывающих, лучшее закрыто, и они не могут понять ни его, ни его красоты (τὸ κάλλος)» (Ibid. 5.47.5, рус. пер. О.И. Кулиева).

заявлял, не удалось): сначала душа становится прекрасной, затем (и в силу этого) ей открывается красота Логоса.

Интересно, что Ориген оставляет намеки, которые позволяют построить и обратный порядок: сначала душа созерцает красоту Логосу, затем (и в силу этого) она становится прекрасной:

(1.51)	«Невеста, если далека от Жениха, не миловидна (speciosa); тогда становится прекрасной (pulchra), когда соединяется со Словом Божиим (Dei Verbo coniungitur)»[557]. «Иисус омыл ноги учеников, тогда, я полагаю, исполнилось пророчески сказанное об апостолах Его: “Как прекрасны ноги возвещающих благое!” (Рим. 10:15; Ис. 52:7) А если, моя ноги учеников, Он делает их прекрасными (ὡραίους), то что скажем об истинной красоте (τοῦ ἀληθινοῦ κάλλους), врожденной всему омытому Иисусом в святом Духе и огне (ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί)?»[558].

В контекстах (1.51) намечается важный мотив, который позднее будет широко представлен в патристике, а именно: созерцание душой красоты Божественного Логоса осмысляется как мистический опыт, в результате которого душа сама становится прекрасной.

Можно задать вопрос: насколько мировоззренчески универсальным является функционирование понятия красоты в мысли Оригена? Или лучше: оно у Оригена настолько же универсально, как у Платона? Как обсуждалось выше, Платон задействовал понятие красоты для характеристики всех этапов циклической схемы пребывания–падения–возвращения. Ориген же, с одной стороны, воспринимает эту циклическую схему[559], а для описания отдельных этапов охотно использует оптическую метафору[560]. С другой стороны, он разрабатывает понятие красоты Божественного Логоса – для описания этапа «падения», т. е. для выражения учения о том, как душа восходит отсюда обратно к первоначальному состоянию. На

[557] Id. In Cant. hom. II.4, p. 86.

[558] Id. In Joann. XXXII, 7.79.2. Этот порядок – сначала созерцание красоты Логоса, потом душа становится прекрасной – можно видеть и в нескольких других фрагментах. Ап. Павел сперва «смог увидеть благолепие Его и красоту» и лишь затем «преобразился к Его подобию» («ad eius similitudinem reformatus est») (Id. In Gen. hom., 1.13, S. 18, пер. авт.).

[559] По замечанию Э. фон Иванки, он делает эту схему космологической (Ivánka, E. von. Op. cit. S. 115–118). Нынешнее состояние мира характеризуется как «умаление или падение» («deminutionem vel lapsum») (Orig. De princip. I, 4.1.1 [p. 166]). Фраза: «Конец всегда подобен началу» («Semper enim similis est finis initiis») (Ibid. 6.2.46 [p. 196]) подразумевает, что в конце концов мир вернется в то же состояние, в каком пребывал в начале.

[560] В пределах этой жизни души «созерцают» («aspicere») сияние Сына (Id. De princip. I, 2.8.251 [p. 128]). Они имеют «созерцать» («intueri», «speculabuntur») и в эсхатологическом будущем (Ibid. 3.8.314 [p. 164]; 4.1.33–34 [p. 168]).

основании этих двух наблюдений естественным было бы найти у него по аналогии с платонизмом случаи, где он использовал бы красоту для описания протологического и эсхатологического состояния души. И все же у Оригена нет ни того, ни другого.

Сам по себе факт отсутствия какой-либо мысли в дошедших аутентичных сочинениях может ни о чем не говорить, ведь эта мысль гипотетически могла быть высказана в других местах, которые не сохранились. И все же имеется вероятность, что таких мест не было в принципе. Но если это предположение верно, так что для Оригена естественно относить красоту к Логосу, но неестественно помещать в протологию и эсхатологию, то в таком случае возможным объяснением видится следующее: свое понятие красоты Божественного Логоса Ориген выводит из аллегорической экзегезы Септуагинты в свете Нового Завета, а не заимствует из античного платонизма[561].

1.4.4. Понятие Божественной красоты после Оригена

Масштаб Оригена не мог не оказывать влияние на последующую мысль. Для ряда доникейских авторов он был большим авторитетом. Возможно, именно в силу этого после Оригена некоторые используют понятие Божественной красоты в полном соответствии с ним. Так, понятие красоты Логоса используется у его ученика свт. Григория Чудотворца (ок. 213 г. – после 270 г.), также у более позднего почитателя Евсевия Кесарийского (258/265 – 339/40):

(1.52)	«Словно искра, упавшая в нашу душу, возгорелась и воспламенилась моя страстная любовь (ἔρως) как к самому Слову – священному, возлюбленному более всего, Которое, в силу своей неизреченной красоты, привлекательнее всего (πρὸς τὸν ἁπάντων ὑπὸ κάλλους ἀρρήτου ἐπακτικώτατον αὐτὸν λόγον τὸν ἱερὸν τὸν ἐρασμιώτατον), так и к сему мужу <Оригену>, Его другу и глашатаю»[562].
	«Красота Господня (κάλλος Κυρίου), и благообразие (εὐπρέπεια), и привлекательность (τερπνότης) обретаются в доме Божием, то есть в Церкви Его, посредством боговдохновенных и священных учений, в которых истинная красота

[561] Этот вывод противоположен мнению Дж. Макгакина, который убежден, что красота как тема мистического богословия унаследована восточной патристикой при посредничестве Оригена именно от Платона. См. работу: McGuckin, J.A. Standing in God's Holy Fire : The Spiritual Tradition of Byzantium. P. 22–36.
[562] Greg. Thaumat. In Orig., 6.83, p. 128, пер. авт.

	Слова (τὸ ἀληθινὸν τοῦ λόγου κάλλος), и истинное благообразие, где и Сам Бог наслаждается и пребывает»[563].

Примером этой линии являются дошедшие до современности труды Дидима Слепца (313 – ок. 398)[564]. В них можно встретить отдельные случаи использования мистического понятия красоты (*κάλλος*)[565]. Чаще всего под красотой он понимает качество Логоса[566]. Но вместе с тем некоторые высказывания позволяют сделать вывод, что Дидим не привязывает понятие красоты строго к Логосу, а относит его к Божеству[567]. Понятие красоты у Дидима имеет ярко выраженный мистический смысл: Божественная красота есть не просто «объект», который человек оптически воспринимает, но еще и нечто, что проникает в самого человека, меняя его познавательные способности:

(1.53)	«<В>сякий, кто стал соóбразным образу Сына Божия, получил от Бога красоту, соединившись с Господней волей»[568]. «Как невозможно тому, кто не изучил науку, рассказать о ней или преподать о ней уроки, так, поистине, невозможно ни провидеть то, что связано с Богом, ни произносить духовное пророчество, если не приступит к этому провидцу и пророку Божественный Логос. Ибо, когда к такому человеку приступит Логос Господень, Он открывает и просвещает взгляд для того, чтобы созерцать красóты и таинства Истины и Божественной Мудрости»[569].

[563] Euseb. In Ps., 240 B, пер. авт.

[564] Строго говоря, Дидим был старшим современником свт. Василия. Нельзя исключать его возможного влияния на будущего Кесарийского архиепископа. В современной науке поддерживается позиция, что Дидим мог иметь влияние на свт. Василия (DelCogliano, M. Basil of Caesarea, Didymus the Blind, and the Anti-Pneumatomachian Exegesis of Amos 4:13 and John 1:3 // The Journal of Theological Studies. 2010. Vol. 61 (2). P. 657–658), хотя она и не является общепринятой. Здесь гипотеза прямого влияния Дидима на свт. Василия не отстаивается. Тексты александрийца, которые вполне могли быть записаны со слов Дидима даже после смерти свт. Василия (в 380-е гг.) и очевидно не иметь на него влияния, упоминаются как свидетельство использования догматического понятия красоты независимо от Великих Каппадокийцев.

[565] Удалось обнаружить восемь контекстов, где употребляется мистическое понятие Божественной красоты. Из них семь содержатся в греческих текстах, где Божественная красота обозначается термином *τὸ κάλλος* (Didym. In Zach. comm. 2.2.6, p. 426.15; Id. In Ps. 29–34 comm., S. 151.16; 153.28; Id. In Ps. 40–44.4 comm., S. 332.5–6; S. 338.7–8; Id. Fragm. in Ps., fragm. 265; 456), и еще одно – в произведении, которое дошло лишь в латинском переводе, где красота обозначается термином *pulchritudo* (Didym. De Spirit. Sanct. 49.11, p. 188).

[566] На это указывают, в частности, такие выражения как: «τὸν Θεοῦ λόγον» (Id. In Zach. comm. 2.2.4), «ὁ τοῦ Κυρίου λόγος» (Ibid. 2.2.5), «τοῦ δὲ ἡμετέρου λόγου τὸ κά[λλ]ος» (Id. In Ps. 40–44.4 comm., S. 332.5–6), «περὶ τοῦ θεοῦ λόγου» (Ibid. 338.7–8), «τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ κάλλος» (Id. Fragm. in Ps., fragm. 265), «ὁ λόγος» (Ibid. 456).

[567] См. выражения: «блистательность Божества, красота и привлекательность» («τὴν φαιδρότητα τῆς θεότητος κάλλος καὶ ὡραιότητα») (Id. Fragm. in Ps., fragm. 456); «красота и величие Бога» («τοῦ κάλλους καὶ τοῦ μεγέθους τοῦ θεοῦ») (Id. In Ps. 29–34 comm., S. 151.16). Это может косвенно подтверждать то, что Дидим поддерживал учение Никейского Собора и считал Сына единосущным Отцу. См. Михайлов, П.Б. Дидим Слепец // ПЭ. Т. 14. С. 682.

[568] Греч. текст: «πᾶς ὁ σύμμορφος γεγονὼς τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ κάλλος θεόθεν ἔσχεν ἑνωθεὶς τῷ κυριακῷ θελήματι» (Didym. Fragm. in Ps., fragm. 265, пер. авт.).

[569] Греч. текст окончания фрагмента: «Γινόμενος γὰρ πρὸς τὸν τοιοῦτον ὁ τοῦ Κυρίου λόγος ὀμματοῖ καὶ φωτίζει πρὸς τὸ θεάσασθαι τὰ κάλλη [κ]αὶ μυστήρια τῆς ἀληθείας καὶ τῆς Θεοῦ σοφίας» (Id. In Zach. comm. 2.2.6, p. 426.15, пер. авт.).

Дидим (возможно, ранее свт. Василия) указывает на то, что в акте созерцания красоты мистически присутствует Святой Дух: «Таким образом, излияние Духа есть причина пророчества и разумения смысла и красоты истины»[570].

Условно говоря «оригеновский» характер у Дидима проявляется в том, что Божественная красота, во-первых, обозначается термином *τὸ κάλλος*, но не каким-то другим, а во-вторых, относится к Божественному Логосу, но не к Богу Отцу.

Уже в доникейский период появляется автор, стремящийся выйти из-под влияния Оригена[571]. Речь о сщмч. Мефодии Олимпийском (ум. ок. 311)[572].

(1.54)	«Иные, подводя Бога к мере собственного расположения, полагают, что и Он так же рассуждает о похвальном и порицаемом, как и обычные люди, пользуясь, словно правилом и мерилом, мнениями людей. Они не осознали по причине пребывающего в них невежества, что решительно всякое творение нуждается в красоте Бога (ἐνδεής ἐστι τοῦ κάλλους τοῦ Θεοῦ). Ибо Он из всей сущности и природы Своим Логосом все привел в жизнь. Ибо, хочет ли Он блага, Сам будучи Благом, пребывает в Самом Себе; имеется ли прекрасное, любезное Ему (εἴτε τὸ καλὸν ὑπάρχει ἐραστὸν αὐτῷ), то Он, Сам будучи единым прекрасным (αὐτὸς ὢν τὸ μόνον καλὸν), на Самого Себя смотрит, полагая ни во что все то, что вызывает удивление у людей»[573].
(1.55)	«О, девы! Все мы приходим в этот мир одаренными исключительной красотой (ἀμήχανον… κάλλος), которая роднит нас с Премудростью и соответствует ей (συγγενὲς τῇ σοφίᾳ καὶ πρόσφορον). Души соответствуют (ἀπηκρίβωνται) Родившему и Образовавшему их (τῷ γεννήσαντι τότε μάλιστα καὶ πλασαμένῳ) в особенности тогда, когда они остаются такими, <какими были созданы> когда, сияя незапятнанным видом “по подобию” (τὴν “καθ’ ὁμοίωσιν” ἰδέαν ἄχραντον ἐκλάμπουσαι) и чертами того облика (τοὺς χαρακτῆρας τῆς ὄψεως ἐκείνης), глядя на который (πρὸς ἣν ἀφορῶν), Бог создал (ἀπειργάζετο) их имеющими бессмертную и нетленную форму (ἀθάνατον μορφὴν καὶ ἀνώλεθρον). Ведь нерожденная Красота (τὸ… ἀγέννητον κάλλος), бестелесная (ἀσώματον), у которой нет ни начала, ни истощения (μήτε ἀρχόμενον μήτε φθῖνον), но которая неизменна (ἄτρεπτον), неспособная состариться (ἀγήρων), ни в чем не испытывающая нужды (ἀπροσδεὲς), этот сам в Себе и по Себе Свет (αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ καὶ εἰς ἑαυτὸ φῶς), который покоится в неизреченном и неприступном (ἐν ἀφράστοις καὶ ἀπροσίτοις ἀναπαυόμενον) (ср. 1 Тим. 6:16), преизбытком власти все содержащий, и создающий, и образующий, <эта Красота> изготовила душу “по образу” собственного Образа (ἐτεκτήνατο “κατ’ εἰκόνα” τῆς εἰκόνος ἑαυτοῦ). Потому она <душа> и разумна (λογικὴ) и бессмертна (ἀθάνατός); ибо она, произведенная (δημιουργηθεῖσα) “по образу” Единородного, как сказано, имеет красоту, пред которой невозможно устоять (ἀφόρητον ἔχει τὸ κάλλος). Потому и “духи злобы” (Еф.6:12) страстно любят ее и коварно выжидают (ἐρῶσιν αὐτῆς καὶ ἐφεδρεύουσι), покушаясь осквернить (χρᾶναι) этот ее богоподобный и страстно любимый облик (τὴν θεοείκελον αὐτῆς ἐκείνην καὶ ἐπέραστον ἰδέαν). Так изображает и пророк Иеремия, обличая Иерусалим: “у тебя был лоб блудницы, ты отбросила стыд с любовниками твоими” (Иер. 3:1–3), имея в виду ту, которая отдает сама себя на осквернение враждебным силам (ταῖς

[570] Латинский текст: «Effusio quippe Spiritus causa extitit prophetandi et uidendi sensu pulchritudinem ueritatis» (Id. De Spirit. Sanct. 49.11, p. 188).
[571] По консенсусу, принятому в науке, это ему вполне так и не удается. См. Дунаев, А.Г. Мефодий // ПЭ. Т. 45. С. 110.
[572] Он критиковал Оригена, в частности, в трактате «О воскресении»: Там же. С. 104.
[573] Method. Olymp. Excerpta, col. 401 A, пер. авт.

	ἀντικειμέναις δυνάμεσιν). Эти любовники суть диавол и окружающие его ангелы (ὁ διάβολος καὶ οἱ περὶ αὐτὸν ἄγγελοι), которые за счет смешения с собой (τῇ ἑαυτῶν ἐπιμιξίᾳ) стараются запятнать и осквернить разумную и словесную красоту нашего благоразумия (τὸ λογικὸν ἡμῶν καὶ διορατικὸν τῆς φρονήσεως κάλλος) и вожделеют развратить (μοιχοὶ γενέσθαι) всякую душу, обрученную Господу»[574]. «Если кто-нибудь скажет, что прекрасное по своей природе (τὸ... αὐτοφύσει καλὸν), и справедливое по своей природе, и святое, по участию в котором другие существа делаются прекрасными (οὗ τὰ ἄλλα κατὰ μετοχὴν γίνεται καλά), есть Премудрость, Которая пребывает с Богом (τὴν σοφίαν ὁ λέγων τυγχάνειν μετὰ τὸν θεὸν), и что, напротив, порочное, и неправедное, и злое есть грех, то такой человек скажет как нельзя точнее»[575].

Отсюда видно, что, с одной стороны, в (1.54) понятие красоты явно соотносится с Богом Отцом, но не относится с Божественным Логосом[576]. С другой стороны, во втором фрагменте (1.55) понятие прекрасного отождествляется только с «Премудростью, Которая пребывает с Богом», т. е. как раз с Божественным Логосом, но не соотносится напрямую с Богом Отцом[577]. Наконец, в первом фрагменте (1.55) автор демонстрирует соотнесение понятие красоты одновременно и с Богом Отцом, и с Божественным Логосом[578]. Особенности в использовании сщмч. Мефодием понятия Божественной красоты позволяет предположить у него зачатки синтеза: он усваивает черты различных писателей в использовании понятия. Впрочем, лишь фрагментарная представленность у него понятия не позволяет делать далеко идущих обобщений.

Между Оригеном и свт. Василием имеет место еще один любопытный пример того, как понятия красоты применяется в христианском богословии, но относится он не к греческой, а к сирийской патристике. Речь идет о прп. Ефреме Сирине. Этот

[574] Method. Olymp. Sympos., 6.1.13–37, пер. авт.
[575] Ibid. 3.7.5–8, пер. авт.
[576] Это наталкивает на мысль о близости сщмч. Мефодия к одной из дооригеновских линий, использовавших понятие в том же ключе. Действительно, известно, что при написании диалога «О воскресении» (сохранившегося только в отрывках) сщмч. Мефодий использовал «более ранних христианских писателей, в частности Афинагора и мч. Иустина Философа, которых называет по имени» (Дунаев, А.Г. Мефодий // ПЭ. Т. 45. С. 104). Как обсуждалось выше по поводу (1.34)–(1.35), эти авторы относили красоту к Богу Отцу.
[577] Это, в свою очередь, сближает его с Оригеном, но также позволяет предположить близость сщмч. Мефодия к второй дооригеновской линии, соотносившей красоту с Божественным Логосом, см. особенно фрагменты (1.40) из сщмч. Иринея. В литературе, действительно, отмечается влияние на сщмч. Мефодия богословских идей Лионского епископа (Там же. С. 110). Также признано, что несмотря на свой антиоригенизм многое он перенимает именно у Оригена (Там же).
[578] На явную связь понятия красоты с Богом Отцом указывает выражение «нерожденная Красота» и следующие за ним богословские определения. Вместе с тем, понятие красоты неявно соотносится с Логосом, поскольку утверждается, что душа человека, при том что «имеет красоту, пред которой невозможно устоять», вместе с тем «произведенная “по образу” Единородного», т. е. по образу Логоса. Отсюда неявно следует, что и Сам Единородный в некотором смысле имеет красоту.

автор, безусловно, заслуживает отдельного исследования. Влияние прп. Ефрема на свт. Василия видится маловероятным[579]. И все же здесь он упоминается затем, чтобы показать его своеобразие в использовании им понятия Божественной красоты, а также отметить отличие от него последующей греческой традиции.

В 2021 г. был опубликован перевод доклада С. Брока «Красота в христианской жизни согласно трудам преподобного Ефрема Сирина»[580], в котором приводятся ключевые контексты, где сирийский Отец использует понятие красоты[581].

(1.55)	«<24> Там на сонме созерцающих льются потоки утех от славы Отца через Его Единородного, – и все услаждаются на пажити созерцания. Кто видел, как алчущие насыщаются, утучняются и упиваются потоками славы, изливающимися от красоты Того, Кто есть вечная красота? <25> Он, Господь всяческих, есть и сокровищница всего. Каждому, по мере сил его, как бы в малое отверстие, показывает Он красоту сокровенного существа Своего и сияние величия Своего. И сияние Его с любовью озаряет всякого: малого – слабым мерцанием, совершенного – лучами света; полную же славу Его созерцает только Рожденный Им. В какой мере очистил кто здесь око свое, в такой и там возможет созерцать славу Того, Кто превыше всего»[582].
(1.56)	«Созерцание Возлюбленного Твоего есть источник блаженства. Кто сподобился насладиться им, тот презирает всякую снедь, потому что выну созерцающий Тебя утучняется красотою Твоею. Хвала Твоему великолепию!»[583].

[579] Представления свт. Василия о Божественной красоте сформировались к 365 г. (см. ниже 4.1.3). Время жизни прп. Ефрема датируют ок. 306–373 гг. Известно, что в 363 г. он был вынужден перебраться из г. Низибин в г. Эдессу в связи с гибелью императора Юлиана Отступника и переходом Низибина под власть персов (Брок С. Ефрем Сирин. Жизнь // ПЭ. Т. 19. С. 83). Эдесса (современный турецкий город Шанлыурфа) располагалась западнее Низибина (современный турецкий город Нусайбин) более, чем на 200 км. Между Кесарией Каппадокийской (сегодня г. Кайсери) и Эдессой была дистанция более, чем 400 км. Период 363–365 гг. свт. Василий провел в Понте, на севере Малой Азии, т. е. на расстоянии от Эдессы более, чем 800 км. В Низибине, откуда бежал прп. Ефрем, говорили на сирийском; в Эдессе, куда он перебрался беженцем, был в большей степени распространен греческий. Прп. Ефрем по-гречески не писал, а только по-сирийски. Можно допустить, что беженец из Низибина приобрел в новом городе своего проживания такую популярность в качестве поэта и аскетического писателя, что некоторые его произведения поспешили перевести на греческий язык тотчас после его переезда в Эдессу. Но даже при таком допущении, самом по себе не слишком правдоподобном, выглядит крайне маловероятным, чтобы эти переводы в течение одного-двух лет оказались в руках молодого предводителя Понтийских аскетов свт. Василия.

[580] Брок, С. Красота в христианской жизни согласно трудам преподобного Ефрема Сирина // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 37. С. 12–24.

[581] Места из прп. Ефрема анализировались по переводам: Ephr. Syr. Hymn. de Parad., 9.24–25 (рус. пер.: Ефрем Сирин, прп. О рае // Его же. Творения. Т. 5. Писания духовно-нравственные. Толковательные писания. М. : Русский паломник, 2014. С. 266; англ. пер.: Saint Ephrem. Hymns on Paradise / Introd. and transl. by S. Brock. Crestwood, New York, 1990. P. 145); 9.29 (рус. пер.: Ефрем Сирин, прп. О рае // Его же. Творения. Т. 5. С. 266–267; англ. пер.: Saint Ephrem. Hymns on Paradise. P. 146–147); Id. Hymn. de Fid., 26.10 (рус. пер.: Брок, С. Цит. соч. С. 17; англ. пер.: St. Ephrem the Syrian. The Hymns on Faith / Transl. by J. T. Wickes. Washington, 2015. P. 174–175); Id. Hymn. de Nativ., 1.6 (рус. пер.: Ефрем Сирин, прп. Песнопения на Рождество Христово // Его же. Творения. Т. 5. С. 94); 4.120 (Ефрем Сирин, прп. Песнопения на Рождество Христово // Его же. Творения. Т. 5. С. 111).

[582] Ephr. Syr. Hymn. de Parad., 9.24–25.

[583] Ibid. 9.29.

Следует отметить моменты, которые будут позднее (см. Главу 5) иметь значение для выводов о том, что именно свт. Василий, а не прп. Ефрем оказал влияние на восприятие греческой патристикой понятия красоты.

1) Сопоставление обоих фрагментов дает понять, что прп. Ефрема нельзя отнести ни к оригеновской, ни к антиоригеновской линии, поскольку невозможно заключить, что он относит красоту только к Отцу или только к Сыну[584].

2) В (1.55) имеется важный нюанс в догматическом использовании красоты. Прп. Ефрем сначала пишет о том, как в раю на созерцающих изливаются потоки славы «от Того, Кто есть вечная красота», а несколько ниже добавляет: «полную же славу Его созерцает только Рожденный Им». Таким образом, он имеет в виду, что Сын созерцает красоту Отца. Значит, он использует красоту для описания отношений между Отцом и Сыном, неявно соотнося красоту с понятием света[585].

3) У него очевидно подразумевается гносеологический, мистический аспект красоты[586]. Эротическая метафора у него едва намечена[587]. У него не удалось найти идеи, что созерцанию красоты должна предшествовать аскетическая подготовка, внутреннее очищение.

В целом, прп. Ефрем оригинален сравнительно с ранней патристикой.

Выводы к первой главе

В античной литературе на греческом языке широко используется прилагательное *καλός* (*-ή, -όν*) – «прекрасный», его форма *τὸ καλόν* – «прекрасное» и существительное *τὸ κάλλος* – «красота». Еще до Платона эти термины покрывают широкий спектр значений, образуя категорию, куда входят различные понятия

---

[584] Хотя в других местах он относит красоту только к Сыну и понимает ее в связи с Боговоплощением: Ephr. Syr. Hymn. de Fid., 26.10; Id. Hymn. de Nativ., 1.6; 4.120.

[585] В (1.55) используется световая метафора («сияние», «озаряет», «мерцание», «лучи света»). См. также: Id. Hymni de Nativ., 1.6.

[586] См. (1.55)–(1.56) метафору оптического восприятия («созерцание»). Он использует ее и в других местах (Id. Hymni de Parad., 9.29; Id. Hymn. de Fid., 26.10).

[587] См. в (1.56) выражение «Возлюбленного Твоего», которое, вероятно, отсылает к Песни Песней. Хотя не вполне ясно, подразумевается ли в качестве субъекта любви также человек, или же только Отец.

красоты. У Платона перечень понятий, входящих в эту категорию, философски обобщается и помещается в контекст естественной теологии. Красота используется им в широком мировоззренческом контексте, помогая передать учение о протологическом единстве души с Божественным до рождения, о ее падении в материальный мир и возвращении к первоначальному единству в эсхатологическом будущем, что осмысляется как постепенное восхождение души от телесной красоты ко все более высоким видам красоты, которое завершается созерцанием Прекрасного самого по себе. В рамках этой схемы регулярно используется понятие красоты для характеристики Божественного, как его понимал Платон. Кроме того, он первым в античной философской прозе ставит проблему прекрасного, хотя и не предлагает универсального решения.

Учение Платона о красоте явилось удачной находкой и было воспринято последующей философией, с той, однако, оговоркой, что различные авторы в неравной степени усваивали его аспекты. Так, Аристотель и Хрисипп пытаются решить проблему прекрасного и используют категорию красоты, но мало используют понятие в естественной теологии. Средние платоники, напротив, не пытаются решить проблему красоты, но активно используют как категорию красоты в целом, так и понятие Божественной красоты в частности. Наивысшего расцвета эта традиция достигает в философии Плотина, который воспринимает все три указанных аспекта: пересматривает бытовавшее в его эпоху решение проблемы красоты; усваивает платоновскую категорию красоты; разносторонне использует понятие красоты в естественной теологии для характеристики Божественного.

Состав категории красоты (*κάλλος*, *καλόν*) в Античности от Платона до Плотина остается стабильным и включает понятия из нескольких семантических областей: красота тела, красота космоса, красота как качество души и ее проявление в красоте поступков, деятельности, учений или текстов, нравственно прекрасное (*τὸ καλόν*) и Божественная красота. Общий состав категории остается неизменным, но частотность в использовании отдельных понятий, равно как и их осмысление варьируется. На основе этого можно сделать вывод, что разработанная

Платоном категория красоты, увенчивающаяся Божественной красотой, получает широкое распространение в античной мысли как гибкое философское средство, легко адаптируемое под те или иные мировоззренческие нужды.

Анализ присутствия понятия красоты в Священном Писании позволил выделить несколько исторических этапов в развитии этого феномена. В Масоретском тексте, отражающем древнейший этап формирования Библии, понятие красоты не обозначается каким-то одним главным термином, но выражается многими терминами. Под красотой – יָפֶה (yap̄e) понимается преимущественно физическая привлекательность женщины или, реже, юноши. Кроме того, Масоретский текст использует несколько других слов, значения которых по-русски могут быть переведены словами *красота* или *прекрасный*: טוֹב (tov) – «хороший»; נעַם (noam) – «очаровательный», «приятный»; חֵן (hen) – «благосклонность», «милость», «изящество». Кроме того, применительно к единому Богу Израиля еврейская Библия в разных местах использует понятия אוֹר (or) – «свет» и כָּבוֹד (kaḇod) – «слава», а также ряд терминов, означающих «великолепие» или «величие»: גֵּאוּת (geut), הָדָר (hadar), הוֹד (hod), תִּפְאָרָה (tifara), которые, несмотря на соотнесение с трансцендентным Богом, подразумевают акт оптического восприятия со стороны человека. Все эти понятия в еврейской Библии остаются разрозненными и не образуют единой категории. На втором этапе развития рассматриваемого феномена, а именно при переводе Танаха на греческий язык красота человеческого тела יָפֶה (yap̄e) передается термином *τὸ κάλλος*. Наряду с этим во многих случаях термин טוֹב (tov) переводится с помощью термина (*τὸ*) *καλόν*, основное значение которого – «прекрасное». Некоторые из терминов, означающих великолепие Бога, переводятся в ряде случаев с привлечением второстепенной терминологии греческого языка для обозначения красоты (*ὡραιότης*, *εὐπρέπεια*, *μεγαλοπρέπεια*). В результате в греческой Септуагинте появляются места, которые в своей совокупности, если прочитывать их в свете существования в Античности разработанной категории красоты, сами образуют категорию. Так, наряду с телесной красотой в Септуагинте оказываются понятия

эстетической красоты мира (как творения Божия), нравственно прекрасного (как угодного Богу), а также красоты слов и дел. Таким образом, сравнительно с Танахом Септуагинта содержит категорию красоты, которая сопоставима с платонической, но отличается как по составу (в ней, строго говоря, отсутствует понятие красоты души, а Божественная красота обозначается другими терминами), так и содержанию (понятия телесной красоты, красоты мира, нравственно прекрасного и Божественная красота осмысляются иначе, чем в платонизме). Если טוֹב (tov) и יָפֶה (yaf̄e) Септуагинта регулярно переводит с помощью прилагательного *καλός* и существительного *τὸ κάλλος* соответственно, то для перевода прочих упомянутых терминов она использует другие понятия: נֹעַם (noam) – *τερπνότης* («приятность», «сладость») или *λαμπρότης* («блистательность»); חֵן (hen) – *χάρις* («милость», «благодать», «грация»); אוֹר (or) – *φῶς* («свет»); כָּבוֹד (kaḇod) – *δόξα* («слава»). Третьим этапом становится появление Нового Завета. В притчах Спасителя, а также в апостольских посланиях используются прилагательное *καλός*, а также его адвербиальная форма *καλόν* – «хорошо», «прекрасно». В притчах оно входит в состав метафор и относится к образам, обозначающим человека, включая его душу, внутренний мир («дерево», «земля», «семя»), а также действия («плоды»). В результате, если прочитывать новозаветные тексты в широком контексте античной грекоязычной культуры, в них обнаруживаются понятия, которые перекликаются с платоническими понятиями красоты, которые связаны с душой: красота души, красота слов или дел, нравственно прекрасное. При этом новозаветные тексты крайне редко используют понятия из других семантических областей, таких как красота тела, космоса или Бога, предпочитая для их обозначения альтернативные термины (*ἡ μεγαλοπρεπής δόξα, εὐπρέπεια*). Наконец, четвертым этапом является аллегорическая экзегеза ранней патристики, которая обращает внимание на имеющиеся в Септуагинте и в Новом Завете понятия красоты, обобщает, дополняет их недостающими понятиями красоты души и Божественной красоты и в результате разрабатывает категорию красоты, по составу подобную платонической. Результатом четвертого этапа становится то, что

те понятия красоты, которых Библия изначально не содержала и которые были разработаны ранней патристикой, органично вбирают в себя как библейские, так и платонические мотивы. Так, в понятии красоты души, как оно функционирует в патристике, проявляются семантические особенности, свойственные как библейскому понятию *χάρις* («милость», «благодать», «грация»), так и античному *ἀρετή* («добродетель»). Использование патристикой понятия Божественной красоты обнаруживает семантические особенности как библейских понятий *φῶς* («свет») и *δόξα* («слава»), так и платонические мотивы, такие как эротическая и оптическая метафоры.

Анализ функционирования понятия красоты в патристике II–IV вв. выявил следующее. Во-первых, ранняя патристика остается в стороне от обсуждения проблемы красоты, хотя там и здесь можно встретить аллюзии на античные модели. Во-вторых, рецепция ранней патристикой категории красоты была постепенной и растянулась на полтора столетия – от мужей апостольских до Оригена. В-третьих, разработка ранней патристикой понятия Божественной красоты, которое также растянулось на полтора-два века, проходила по двум преемственным линиям: с одной стороны, понятие красоты относят к Богу Отцу (св. Иустин – Афинагор – Климент Александрийский), с другой стороны, к Божественному Логосу (сщмч. Ириней Лионский – Тертуллиан – Климент Александрийский – Ориген – свт. Григорий Чудотворец – Евсевий Памфил). В IV в. наблюдаются попытки обе линии согласовать (сщмч. Мефодий Олимпийский, Дидим). Вместе с тем в рамках обеих линий понятие красоты, когда его соотносят с Богом Отцом либо с Логосом, ассоциируется с рядом мотивов, в том числе: с метафорой оптического восприятия, с понятием света или славы, с эротической метафорой, с понятием приобщения/причастия, с событиями Преображения или второго Пришествия Иисуса Христа и пр. Эти и некоторые другие мотивы, с которыми ранняя патристика связывает понятие Божественной красоты, фактически сформировали пусть пока еще разрозненный, но вместе с тем богатый материал, который требовал

обобщения и синтеза и ожидал появления крупных мыслителей, к этому способных.

Эту задачу смогут решить Великие Каппадокийцы во 2-й пол. IV в. В ходе арианских споров они осуществят масштабный синтез предшествовавшей патристической мысли[588], одним из плодов которого станет разработка понятия Божественной красоты, которое получит повсеместное распространение в последующей греческой патристике как универсальное средство богословия, мистики и аскетики. Ведущую роль в этом интеллектуальном подвиге предстоит сыграть свт. Василию Великому, архиепископу Кесарии Каппадокийской.

[588] Обобщающая характеристика богословского вклада свт. Василия и других Великих Каппадокийцев как интеллектуальный синтез является традиционной для русской патрологической мысль. См.: Флоровский, Г., прот. Восточные Отцы IV века. Минск, 2006. С. 91; Мейендорф, И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Минск, 2007. С. 146–150; Саврей, В. Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли. М. : Издательство Московского университета, 2012. С. 50 сл.

ГЛАВА 2. ЛИНГВО-СЕМАНТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЯ КРАСОТЫ И СВЯЗАННЫХ С НИМ ТЕРМИНОВ В ТРУДАХ СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

2.1. Сочинения свт. Василия, в которых используется понятия Божественной красоты

Дошедший до наших дней корпус свт. Василия включает тексты различных жанров. Среди них: научно-богословские трактаты, созданные для интеллектуально искушенного читателя (CEun., DeSS.); беседы, когда-то произнесенные перед широкой церковной аудиторией и носившие просветительский характер (Hom.), к числу которых можно отнести и те, что были посвящены экзегезе Священного Писания – отдельным псалмам (HPs.) или первой главе книги Бытия (HHex.); большое количество писем адресатам из самых разнообразных социальных слоев (Ep.); наконец, так называемые аскетические сочинения (RegFT., RegBT., DeB.). В каждой из указанных групп святитель использует понятие Божественной красоты (см. Таблицу 2.1). Понятие встречается в 15 различных сочинениях[589] разных лет, начиная с 358 г. и до самой кончины[590].

[589] Не в хронологическом порядке: 1) DeSS.; 2) Ep. 2; 3) Ep. 150; 4) Ep. 233; 5) HHex.; 6) Hom. 4; 7) Hom. 9; 8) Hom. 15; 9) HPs. 1; 10) HPs. 29; 11) HPs. 32; 12) HPs. 33; 13) HPs. 44; 14) HPs. 114; 15) RegFT. 2.1.

[590] При датировке сочинений, содержащих понятие Божественной красоты, предпочтение отдается позиции П. Дж. Федуика, хотя учитывается и позиция Ж. Бернарди. Вопрос датировки жизненных событий и сочинений свт. Василия обсуждался неоднократно (характеристику современной дискуссии см.: Михайлов, П.Б. Василий Великий // ПЭ. Т. 7. 2004. С. 131–148). Авторитетной работой, на которую многие ссылаются, считается сводка П. Дж. Федуика (Fedwick, P.J. A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea // Basil of Caesarea : Christian, Humanist, Ascetic. Toronto, 1981. P. 3–19), в которой он, в отличие от более ранней попытки (Fedwick, P.J. The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea. Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979. P. 133–155), воздержался от конкретизации дат без наличия веских подтверждающих аргументов. Еще одной работой, на которую принято ссылаться, принадлежит Ж. Бернарди (Bernardi, J. La prédication des pères cappadociens : le prédicateur et son auditoire. Marseille, 1968). В ней предлагается точная датировка многих бесед. В настоящем исследовании за основу берется датировка П. Дж. Федуика как более надежная, хотя и более расплывчатая. В тех случаях, когда Ж. Бернарди, в отличие от П. Дж. Федуика, предлагает более конкретную дату написания, его мнение также учитывается. Наконец, при датировке событий из жизни свт. Василия за основу берется позиция А. Сильвас (Silvas, A. The Asketikon of St Basil the Great. Oxford : Oxford University Press, 2005. P. 99–101). Также мнение этой исследовательницы считается более весомым при датировке Аскетикона.

Таблица 2.1 – Датировка сочинений свт. Василия, в которых используется понятие Божественной красоты

Произведение	Автор датировки		
	П Дж. Федуик[591]	Ж. Бернарди[592]	А. Сильвас[593]
Точная датировка оценочно возможна			
Ep. 2	358 г.	–	–
RegFT. 2 (в составе Малого Аскетикона)	363–370 гг.	–	ок. 365–366 гг.
HPs. 114	363–378 гг.	во время священства (362–370 гг.)	–
Hom. 9	369 г.	весна-лето 369 г.	–
Hom. 4	363–378 гг.	ок. 372 г.	–
Hom. 15	363–378 гг.	07.09.372 г.	–
HPs. 33	363–378 гг.	после 372	–
Ep. 150	зима 372–373 гг.	–	–
DeSS. 18	373 г.	–	–
DeSS. 9	375 г.	–	–
HPs. 32	363–378 гг.	ок. 375 г.	–
Ep. 233	376 г.	–	–
HHex.	378 г.	12–16 марта 378	–
Точная датировка невозможна даже оценочно			
HPs. 1	363–378 гг.	368–375 гг.	–
HPs. 29	363–378 гг.	368–375 гг.	–
HPs. 44	363–378 гг.	368–375 гг.	–

Источник: составлено автором

Особую важность имеет фрагмент RegFT. 2.1 из «Правил пространно изложенных». В Patrologia Graeca эти правила опубликованы отдельным текстом (Regulae fusius tractatae). Благодаря исследованиям Ж. Грибомона, однако, установлено, что первоначально они образовывали одно целое с «Правилами, кратко изложенными» (Regulae fusius tractatae)[594]. Оба документа представляют собой перечни вопросо-ответов о христианской жизни. При жизни свт. Василия они образовывали одно сочинение, лишь позднейшие редакторы разделили его на две части. В науке первоначальное сочинение известно как Аскетикон. Установлено, что Аскетикон формировался на протяжении многих лет жизни свт. Василия. Первая, ранняя его версия, которую именуют Малым Аскетиконом, не сохранилась на греческом, но дошла до нас в латинском переводе Руфина

[591] Fedwick, P.J. A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea. P. 3–19.
[592] Bernardi, J. La prédication des pères cappadociens : le prédicateur et son auditoire. Marseille, 1968.
[593] Silvas, A. The Asketikon of St Basil the Great. P. 100, 145.
[594] См. его работу: Gribomont, J.-J. Histoire du texte des Ascetiques de saint Basile // Bibliotheque du Museon, 32. Louvain : Publications universitaires, Institut orientaliste, 1953.

Аквилейского [595] . Святитель редактировал, дополнял текст новыми вопросо-ответами до конца жизни. Изданные Ж. П. Минем Regulae fusius tractatae и Regulae brevius tractatae являются частями более поздней расширенной редакции Аскетикона, сформировавшейся к концу жизни автора. В литературе эту последнюю именуют Большим Аскетиконом.

2.2. Обоснование анализируемой выборки контекстов, содержащих понятие Божественной красоты

В настоящем исследовании основное внимание уделяется понятию Божественной красоты. Прочие понятия красоты привлекаются к рассмотрению лишь в той степени, в какой это способствует уяснению, что именно автор подразумевает под Божественной красотой.

В корпусе сочинений свт. Василия можно обнаружить многочисленные примеры, где используется то или иное понятие красоты. Среди них выделяется ряд мест, где понятие красоты недвусмысленно соотносится непосредственно с Богом. Проверка греческого подлинника на предмет того, какими терминами пользуется автор для обозначения красоты, показывает, что во всех случаях стоит одно и то же слово – *τὸ κάλλος*. Два указанных признака – использование автором одного и того же термина плюс соотнесение его с Богом – побуждает предположить, что перед читателем не разрозненные контексты, а именно группа контекстов, объединенных по некоторому семантическому признаку.

Эти места суть следующие 12 фрагментов[596]: Ep. 150.1; 233.1; DeSS. 9.23; 18.47; HHex. 1.2; Hom. 4.4; 15.1; HPs. 29.5; 32.1; 44.4–6; 114.5; RegFT. 2.1. В четырех

[595] Rufin. Aquil. Basili Regula.

[596] Полная таблица греческих фрагментов, где свт. Василий использует понятие Божественной красоты, собраны в Приложении 1. Дополнительно можно упомянуть фрагменты из «Толкования на пророка Исайю»: Bas. Is. (dub.), 1.45; 5.175; 6.185. Несмотря на достаточно убедительные аргументы Н. А. Липатова-Чичерина, отстаивающего подлинность авторства свт. Василия (см. работу: Липатов-Чичерин, Н.А. «Толкование на пророка Исаию», приписываемое святителю Василию Великому : критический обзор исследований проблемы авторства // Святитель Василий Великий в богословской традиции Востока и Запада. М. : Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2022. С. 329–364), в настоящем исследовании данный памятник не учитывается, поскольку до сих пор многими исследователями он относится к числу сомнительных. Справедливости ради следует отметить,

из них автор использует выражение *τὸ θεῖον κάλλος* – «Божественная красота»[597]. В трех местах термин *τὸ κάλλος* эксплицитно соотнесен с Божественной природой (*φύσις*) [598] . В одном месте красота соотносится с «Господом» (*Κύριος*) [599] , подразумевая Иисуса Христа. В двух местах термин явно указывает на вторую Ипостась Святой Троицы [600] . В одном месте термин ассоциируется с первой Ипостасью Святой Троицы («неизреченная красота Первообраза») [601] . Трижды используется «красота славы Божьей»[602].

В этих фрагментах красота эксплицитно соотносится с Богом. Но если обратить внимание на прочие случаи, где автор использует термин *τὸ κάλλος*, то можно обнаружить еще 4 места, где красота также соотносится с Богом, но неявно: Ep. 2.2; HHex. 6.1; Hom. 4.2; 9.7. В общем, получается 16 контекстов.

Наконец, в уже упомянутых 16 фрагментах можно заметить, что автор наряду с термином *τὸ κάλλος* использует и другие слова для выражения мысли о том, что Бог прекрасен. Если не ограничивать поиск только основным термином *κάλλος*, то можно указать еще не менее 4 мест, где автор упоминает о красоте Бога. Для этого он использует такие выражения: «Высшая красота (Сверхпрекрасный)» (*ὁ ὑπέρκαλος*) [603] ; «прекраснейший Создатель и Творец вселенной» (*πάγκαλος δημιουργὸς καὶ κτίστης τῶν ὅλων*)[604]; «Прекрасное само по себе» (*τὸ αὐτόκαλον*)[605]. К этому перечню с некоторой натяжкой можно добавить еще один случай, когда автор упоминает «величие Господа» (*ἡ μεγαλοπρέπεια τοῦ Κυρίου*)[606].

Таким образом, в сочинениях свт. Василия можно указать по меньшей мере 20 фрагментов, где он с привлечением различных выражений соотносит красоту с

что характер использования в нем понятия Божественной красоты не противоречит контекстам из подлинных сочинений.

[597] Один раз в: Bas. Ep. 233.1. Трижды в: Id. RegFT. 2.1.
[598] Id. HHex. 1.2; Id. Hom. 15.1; Id. HPs. 29.5.
[599] Id. HPs. 32.1.
[600] Id. HPs. 44.3–6; Id. DeSS. 18.47.
[601] Id. DeSS. 9.23.
[602] Id. Ep. 150.1; Id. Hom. 4.4; Id. HPs. 114.5.
[603] Id. HHex. 1.11.
[604] Ibid. 2.2.
[605] Id. HPs. 1.3.
[606] Id. HPs. 33.3.

Богом. Фрагменты, где так или иначе затрагивается тема красоты Бога, по объему могут представлять собой развернутые отрывки [607], а могут ограничиваться лаконичной фразой[608].

Как уже говорилось, основным термином с семантикой красоты, который у свт. Василия сочетается с Богом, является *τὸ κάλλος*. В упомянутых фрагментах можно указать не менее 37 случаев его использования в этом ключе. Остальные термины привлекаются автором значительно реже (см. Таблицу 2.2).

Таблица 2.2 – Термины, используемые свт. Василием для обозначения Божественной красоты

Термин	**Возможные переводы**	**Частотность**		**Контексты, в которых используется**
		Абсолют.	**Относит.**	
τὸ κάλλος	«красота»	37	72,55 %	DeSS. 9.23; 18.47; Ep. 2.2; 150.1; 233.1; HHex. 1.2; 6.1; Hom. 4.2; 4.4; 9.7; 15.1; HPs. 29.5 (x2); 32.1; 44.3 (x3); 44.4 (x8); 44.5 (x5); 44.6 (x2); 114.5; RegFT. 2.1 (x4)
ἡ ὡραιότης	«привлекательность», «зрелость»	4	7,84 %	HPs. 44.4–6
τὸ καλόν	«прекрасное»	2	3,92 %	HPs. 44.5; 5.175
ἡ μεγαλοπρέπεια	«великолепие», «величие»	2	3,92 %	HPs. 33.3; RegFT. 2.1
ὑπέρκαλος	«сверхпрекрасный», «тот, который выше красоты»	2	3,92 %	DeSS. 18.47; HHex. 1.11
ἡ τερπνότης	«сладость»	1	1,96 %	RegFT. 2.1
ἡ λαμπρότης	«блистательность»	1	1,96 %	HPs. 44.4
πάγκαλος	«полностью прекрасный», «совершенно прекрасный»	1	1,96 %	HHex. 2.2
τὸ αὐτόκαλον	«прекрасное само по себе», «самопрекрасное»	1	1,96 %	HPs. 1.3
ИТОГО		**51**	**100 %**	

Источник: составлено автором

[607] Например: Bas. HPs. 44.4–6; Id. RegFT. 2.1.

[608] Например, в Hom. 4.2 и Ep. 2.2 понятие красоты упоминается мимоходом, и далее эта тема никак не развивается.

Можно убедиться, что свт. Василий соотносит термин *κάλλος* не только с Богом. Всего автор использует термин 99 раз. Из них только 37 раз он соотносится с Богом. Идеографический анализ термина (т. е. анализ того, с какими понятиями, предметами или явлениями он соотносится), дает результат, представленный в Таблицу 2.3.

Таблица 2.3 – Структура категории красоты в сочинениях свт. Василия Великого (на основе идеографического анализа термина *τὸ κάλλος*)

№	Подкатегория	Частотность		Контексты
		Абсолют.	Относит.	
1	Божественная красота	37	37,37 %	DeSS. 9.23; 18.47; Ep. 2.2; 150.1; 233.1; HHex. 1.2; 6.1; Hom. 4.2; 4.4; 9.7; 15.1; HPs. 29.5 (x2); 32.1; 44.3 (x3); 44.4 (x8); 44.5 (x5); 44.6 (x2); 114.5; RegFT. 2.1 (x4)
2	Внутренняя красота человека	28	28,28 %	DeSS. 9.23; Ep. 28.2; 164.1 (x2); 197.1; 220.1; Hom. 3.3; 3.7; 8.5; 8.8; 9.3; 23.2; HPs. 29.5 (x10); 29.6; 44.5; 4.10 (x3); 115.4;
3	Эстетическая красота материального мира, воспринимаемая через органы чувств	17	17,17 %	HHex. 1.11; 2.1; 2.7 (x2); 4.6; 4.7; 5.6; 6.1 (x2); Hom. 3.6; 4.2; 5.3; 14.6; 16.1; 20.1; Ep. 6.2; 14.2
4	Красота человеческого тела	13	13,13 %	HHex. 3.8; Hom. 3.3; 3.5; 20.1; 21.1; 22.2; 22.4 (x2); 22.5; HPs. 28.5; 33.2; 44.2; 114.3
5	Умозрительная красота творений, в том числе красота ангелов	4	4,04 %	Hom. 15.1; 16.1; 26.1; RegFT. 2.3
ИТОГО		**99**	**100 %**	

Источник: составлено автором

В составе категории красоты понятие Божественной красоты может быть выделено путем сопоставления с прочими случаями использования красоты. К примеру, совершенно очевидно, что Божественную красоту следует отличать от красоты человеческого тела, эстетической красоты мира. Это отличие становится еще более очевидным, если на фрагменты из свт. Василия смотреть в свете той категории красоты, которая бытовала до него (см. Главу 1).

Таким образом, выборка фрагментов, где автор использует понятие Божественной красоты, выделяется на основе трех лингво-семантических критериев: 1) наличие основного термина *κάλλος*, 2) соотнесение с Богом, 3) противопоставление прочим понятиям в рамках категории красоты.

Еще одной – четвертой – особенностью, которую автор демонстрирует при упоминании Божественной красоты, является та семантическая структура, в которую он ее помещает. Таковой выступает: 4) метафора созерцания Божественной красоты.

2.3.Лингво-семантический анализ метафоры созерцания Божественной красоты

Предполагается осуществить семантический анализ[609] выборки фрагментов, задачей которого будет определить, используется ли автором всякий раз одно и то же понятие красоты, несколько различных понятий или же в каждом отдельном месте автор вводит уникальное понятие красоты.

Рабочая гипотеза состоит в том, что во всех случаях используется одно и то же понятие. Здесь и далее оно именуется, в соответствии с выражением автора в нескольких контекстах[610], Божественная красота или красота Бога.

Рассмотрение уместно начать со следующего фрагмента:

(2.1)	Счастливая Природа, щедрая Благость, многожеланная Красота (κάλλος), которую любят все причастные к разуму, Начало сущих, Источник жизни, умственный Свет, неприступная Мудрость, – вот Кто «сотворил в начале небо и землю»![611]

В этой выдержке автор использует перечень Божественных имен, среди которых значится и Красота. Однако последнее выбивается из общей картины тем,

[609] Имеется затруднение с выбором термина для обозначения применяемого здесь метода. Свт. Василий оперирует рядом идей или мотивов, которые ниже именуются термином «семантические компоненты». С ними у него на регулярной основе ассоциируется понятие Божественной красоты. При регулярности мотивов языковые формы, в которые их облекает автор, разнообразны. Термин *лингво-семантический анализ* подразумевает, что рассмотрение отдельных языковых форм направлено на вскрытие тех смыслов, понятий, мотивов, которые с их помощью выражаются. Думается, также этот метод можно назвать *литературным анализом*.

[610] Bas. Ep. 233.1; Id. RegFT. 2.1.

[611] Id. HHex. 1.2.

что он для чего-то упоминает в связи с ним некоторых сотворенных субъектов – «все причастные к разуму», – которые Красоту «любят». Автор посчитал недостаточным просто соотнести термин *красота* с Богом, но также вскользь упомянул кого-то, кто определенным образом к этой Красоте расположен. По-видимому, не только глагол «любят», но и прилагательное «многожеланная», по задумке автора, характеризуют это расположение.

Следующие два фрагмента перекликаются с (2.1):

(2.2)	«Убежав решительно от всего, поднявшись своим разумом выше всего творения и возвысив ум за пределы всего этого, помысли Божественную природу: неподвижную, всегда тождественную самой себе, неизменяемую, бесстрастную, простую, без какой-либо сложности или разделения, – помысли этот неприступный Свет, эту неизреченную Силу, необозримую Мощь, сверкающую Славу, вожделенную Благость, неотразимую Красоту (κάλλος ἀμήχανον), которая, хотя неистово схватывает пораженную душу, все же не может быть по достоинству выражена словом»[612].
(2.3)	«Итак, существует то, что блаженно в прямом и главном смысле, – истинное Благо (τὸ ἀληθινῶς ἀγαθόν). И это есть Бог… Ведь, поистине, всеблаженно Прекрасное само по себе (τὸ αὐτόκαλον), к Которому все обращается, к Которому все устремляется, неизменная Природа, господствующее Достоинство, безмятежная Жизнь, беспечальное Пребывание…»[613].

В этих местах автор снова предлагает перечни Божественных имен, среди которых помещает и понятие красоты (*κάλλος ἀμήχανον* в (2.2) и *τὸ αὐτόκαλον* в (2.3)), и снова оба упоминания о Божественной красоте сопровождаются отсылкой к некоторым субъектам, которые определенным образом к ней расположены. В (2.2) это «душа», которую «неотразимая Красота» «неистово схватывает» и которая в связи с этим «поражена». В (2.3) это «все», которое к Божественной красоте «обращается» и «устремляется».

Следующий обширный фрагмент предоставляет материал для выстраивания более полной картины того, как понятие красоты, когда оно ассоциировано с Богом, ведет себя на уровне семантики:

[612] Id. Hom. 15.1.
[613] Id. HPs. 1.3.

(2.4)	«Итак, что же может быть удивительнее красоты Божественной (κάλλους θείου)? Какая мысль может быть приятнее мысли о Божественном великолепии (τῆς τοῦ Θεοῦ μεγαλοπρεπείας)? Какая иная тоска в душе столь остра и невыносима, как не та, что вложена самим Богом в душу, очищенную от всякого зла, которая, расположившись к Истине, говорит: “Я ранена любовью” (Песн. 2:5)? Совершенно невыразимы и неизреченны блистания Божественной красоты (τοῦ θείου κάλλους): словом – не передать, слухом – не услышать. Если даже сравнишь ее с сиянием утренней звезды, или с блистательностью луны, или с солнечным светом, – все это не годится для изображения славы и еще далее отстоит от истинного света, чем глубокая, мрачная, безлунная ночь – от ясного полудня. Эта красота (τοῦτο τὸ κάλλος), не видимая плотскими глазами, но воспринимаемая только душой и мыслью, если когда-либо открывалась кому из святых и оставляла в них невыносимое жало влечения, то, смущенные, они говорили здешней жизни: “Горе мне, что пребывание мое продлилось” (Пс. 119:5). “Когда прибуду и увижу лицо Господне?” (Пс. 41:3), или: “имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше” (Флп. 1:23), или: “Возжаждала моя душа к Богу крепкому, живому” (Пс. 41:3), “Ныне отпускаешь раба Твоего, о Владыка” (Лк. 2:29). Словно темницей отягощенные этой жизнью, столь неудержимы в своих порывах были те, чьей души коснулось Божественное влечение. Они, не насыщаясь созерцанием Божественной красоты (τοῦ θείου κάλλους), молились о том, чтобы на протяжении всей вечной жизни продолжалось созерцание привлекательности Господа (τῆς τερπνότητος τοῦ Κυρίου) (см. Пс. 26:4). Итак, совершенно естественно люди испытывают вожделение к прекрасному (τῶν καλῶν). По преимуществу прекрасным и вожделенным (καλὸν καὶ ἀγαπητὸν) является благо. Благим является Бог, а все устремлено к благу. Таким образом, все устремлено к Богу»[614].

Фрагмент (2.4) имеет важное отличие от (2.1)–(2.3): там понятие красоты стояло в общем ряду прочих Божественных имен, и нет оснований считать, будто автор уделял ему специальное внимание; здесь же, в (2.4), понятие красоты повторяется столь часто, что этот отрывок можно охарактеризовать как текст, где красота является одной из фокальных тем. Иными словами, этот текст с известными оговорками можно назвать текстом *о* красоте. Но вместе с тем, автор выбирает путь, который может показаться неожиданным для читателя, если тот ожидает встретить в нем точного и сухого богослова. Вместо того чтобы прямо заявить, что Бог прекрасен, и разъяснить, какой богословский смысл вкладывается в эту мысль, свт. Василий формирует развернутую метафору, в которой красота представлена как один из ее компонентов. При этом автор нигде не объявляет, что такое, по его мнению, красота.

Аналитическое разложение метафоры в (2.4) дает следующие семантические компоненты:

[614] Id. RegFT. 2.1.

{1} – Божественная красота; для выражения этого компонента автор в (2.4) применяет следующие выражения: «Божественная красота» (трижды), «эта красота», «Божественное великолепие», «привлекательность Господа»;

{2} – субъект, который воспринимает Божественную красоту («душа», «душа и мысль», «святые»);

{3} – внутреннее состояние субъекта, его эмоция либо переживание в связи с Божественной красотой («удивительнее», «приятнее», «вожделение… столь остро и невыносимо», «я ранена любовью», «невыносимое жало вожделения», «смущенные», «возжаждала моя душа», «неудержимы в своих порывах», «коснулось Божественное вожделение», «не насыщаясь», «испытывают вожделение», «устремлено»);

{4} – Божественная красота воспринимается именно оптически, а не как-то иначе («созерцание» (дважды), «не видимая плотскими глазами», «открывалась»);

{5} – к подобному опыту допускается не кто угодно, но субъект определенного высокого нравственного достоинства («душа, очищенная от всякого зла», «святые»);

{6} – автор подчеркивает апофатический характер этого опыта, то есть его несопоставимость с любым человеческим подобием и невыразимость средствами языка («невыразимы и неизреченны», «словом – не передать, слухом – не услышать», «если даже сравнишь… все это не годится…и еще далее отстоит»);

{7} – опыт, связанный с красотой, описывается как взаимодействие с Богом, Который выполняет активную роль (см. выражение «вложено Самим Богом в душу», «чьей души коснулось Божественное влечение»);

{8} – красота понимается как высшее Благо и цель всех стремлений;

{9} – красота соотносится со световыми метафорами («блистания Божественной красоты», «еще далее отстоит от истинного света»);

{10} – красота соотносится с библейским понятием *слава* («все это не годится для изображения славы»).

Можно убедиться, что указанные десять семантических компонентов в полном комплекте представлены только в (2.4). Что же до остальных мест, то более нигде ни в одном из них не обнаруживается полный их набор, а только усеченная его версия[615].

Таблица 2.4 отражает распределение по фрагментам семантических компонентов, образующих метафору[616].

Таблица 2.4 – Реализация инварианта метафоры созерцания Божественной красоты в сочинениях свт. Василия

	Семантический компонент										ИТОГО
Фрагмент	{1}	{2}	{3}	{4}	{5}	{6}	{7}	{8}	{9}	{10}	
RegFT. 2.1	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	10 из 10
HPs. 29.5	+	+	+	+	+	–	+	–	+	+	8 из 10
DeSS. 9.23	+	+	+	+	+	–	+	–	+	–	7 из 10
DeSS. 18.47	+	+	–	+	–	+	+	+	+	–	7 из 10
Hom. 4.4	+	+	+	–	+	+	+	–	–	+	7 из 10
Hom. 9.7	+	+	+	+	+	–	+	+	–	–	7 из 10
Hom. 15.1	+	+	+	–	–	+	–	+	+	+	7 из 10
HPs. 44.5	+	+	–	+	+	+	–	–	+	+	7 из 10
HPs. 44.4	+	+	+	+	+	–	–	–	+	–	6 из 10
HPs. 44.6	+	+	+	+	+	+	–	–	–	–	6 из 10
HPs. 114.5	+	+	+	+	+	–	–	–	–	+	6 из 10
Ep. 2.2	+	+	+	–	–	–	–	+	+	–	5 из 10
Ep. 150.1	+	+	–	+	+	–	–	–	–	+	5 из 10
Ep. 233.1	+	+	–	+	–	+	+	–	–	–	5 из 10
HHex. 1.2	+	+	+	–	–	–	–	+	+	–	5 из 10
HHex. 6.1	+	–	+	–	–	+	–	–	+	–	4 из 10
Hom. 4.2	+	+	+	–	+	–	–	–	–	–	4 из 10
HPs. 1.3	+	+	+	–	–	–	–	+	–	–	4 из 10
HPs. 32.1	+	–	+	–	+	–	–	+	–	–	4 из 10
HPs. 33.3	+	+	–	+	+	–	–	–	–	–	4 из 10
HHex. 1.11	+	+	–	–	–	–	–	–	–	+	3 из 10
HHex. 2.2	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1 из 10

Источник: составлено автором

[615] Так, в (2.1) есть компоненты: {1} – «Красота», {2} – «все, причастные к разуму», {3} – «многожеланная», «любят», {8} – «Благость», {9} – «умственный Свет» (но отсутствуют {4}–{7}, {10}). В (2.2) есть: {1} – «Красота», {2} – «душа», {3} – «неотразимая», «неистово схватывает пораженную душу», {6} – «не может быть по достоинству выражена словом», {8} – «Благость», {9} – «неприступный Свет», {10} – «Слава» (но отсутствуют {4}–{5} и {7}). В (2.3) есть: {1} – «Прекрасное само по себе», {2} – «все», {3} – «обращается», «устремляется», {8} – «истинное Благо» (но отсутствуют {4}–{7}, {9}–{10}).

[616] Более подробно с результатами лингво-семантического анализа метафоры можно ознакомиться в статье: Овчаренко, А.В. Концепт божественной красоты в произведениях свт. Василия Великого : семантическая функция и происхождение // Вестник ПСТГУ. Серия I : Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 105. С. 26–45.

Как видно из Таблицы 2.4, семантический состав метафоры варьируется от случая к случаю. Неприкосновенным является только само понятие красоты – компонент {1}; остальные компоненты – факультативны.

Здесь уместно говорить о семантическом инварианте, который в каждом конкретном случае получает более или менее совершенную реализацию. Он предлежит внутреннему взору автора, но не сковывает его, и тот свободно использует те семантические компоненты, которые подходят к данному контексту, свободно отказываясь от других.

Обращает на себя внимание особенность семантического компонента {1} – собственно Божественной красоты. Автор ни в одном месте не раскрывает содержание этого понятия. Однако его нельзя назвать бессодержательным, поскольку оно наделяется смыслом за счет художественных средств. Понятие красоты, функционируя в составе метафоры, наделяется смыслом опосредованно через взаимодействие с прочими семантическими компонентами. Не объясняя, что такое красота Бога, святитель, изображая сцену ее восприятия, описывает, как она воздействует на субъекта созерцания. Свт. Василия можно уподобить романисту, который, не желая прямо раскрывать характер своего героя, формирует его образ путем описания того, какое впечатление тот производит на прочих персонажей.

Др. особенностью метафоры является разнообразие лексических средств, используемых автором для каждого семантического компонента в каждом отдельном фрагменте. Нужные ему в том или ином контексте семантические компоненты всякий раз облекаются в подходящие выражения, которые вместе образуют отрывок текста, отличающийся риторическим изяществом и смысловым единством. Можно с легкостью убедиться (см. Приложение 1), что отраженные выше в Таблице 2.3 семантические компоненты представлены в соответствующих фрагментах в виде специально предусмотренных автором лексических единиц. Иными словами, следует подчеркнуть, что автор не только не озабочен терминологической точностью при выражении компонентов метафоры, но, напротив, стремится к риторическому многообразию, что выражается в

своеобразии как лексических средств для обозначения каждого из компонентов, так и в способе их синтаксической организации. С точки зрения лексики наиболее стабильным представляется семантический компонент {1}; как видно из Таблицы 2.2 (см. выше), в 72,55 % случаев автор для обозначения Божественной красоты использует термин *τὸ κάλλος*.

Подытоживая сказанное до сих пор, следует акцентировать, что метафора оптического восприятия Божественной красоты представляет собой семантическую единицу, включающую в себя семь компонентов. Как семантическая единица, вбирающая семь составных частей, она является более сложным целым. Следовательно, понятие Божественной красоты всякий раз выступает не само по себе, а в окружении прочих компонентов, образующих смысловую структуру более высокого уровня организации. Даже в тех случаях, где представлены не все компоненты, семантический инвариант метафоры остается одним и тем же. Из гомогенности, тождественности метафоры как более сложной семантической структуры во всех контекстах, вытекает тождественность и образующих ее семантических компонентов, в том числе и Божественной красоты. Последнее следует признать подтверждением гипотезы о том, что во всех фрагментах автор использует одно и то же понятие Божественной красоты, а не различные понятия.

Отсюда следует, что случаи соотнесения красоты с Богом отнюдь не случайны, но выражают определенную мысль. Мысль о Божественной красоте сохраняет свою актуальность для автора на протяжении всей его литературной карьеры, поскольку впервые он к ней обращается в Ep. 2 в самом ее начале (358 г.) и затем раз за разом возвращается в последующих сочинениях вплоть до самого последнего из них – HHex. (378 г.). Стало быть, понятие Божественной красоты есть плод определенных раздумий, мыслительной работы. Но при этом красота Бога нигде не становится у свт. Василия специальным предметом богословского дискурса. Значит, хотя это понятия для автора и актуально, но не до такой степени, чтобы посвятить ему отдельное сочинение. Отсюда выходит, что вопрос

Божественной красоты у Великого Каппадокийца правильно изучать не автономно, а в связи с вопросами, которые его занимали на протяжении жизни. Иными словами, понятие Божественной красоты нужно реконструировать как производную богословского учения автора. Эта задача будет решаться в главе 3.

2.4.Лингво-семантический анализ прочих понятий красоты

Кроме понятия Божественной красоты автор использует и иные понятия красоты. Полноценная реконструкция категории красоты представляет собой сложную задачу[617]. Здесь видится достаточным описать понятия красоты в текстах Великого Каппадокийца в свете той категории, которая была выявлена выше при анализе Античности и ранней патристики.

2.4.1. Понятия красоты из нравственной области

Под духовной красотой человека здесь понимаются все случаи, когда красота соотносится с человеком, но очевидно подразумевается не эстетически воспринимаемое телесное качество. Для выражения мысли, что человек может быть внутренне прекрасен, автор использует различные выражения.

В ряде мест свт. Василий использует выражение *красота души* (*κάλλος τῆς ψυχῆς*) [618] . Понятие красоты соотносится и с другими антропологическими понятиями, относящимися к невидимой части человеческой природы, в частности:

---

[617] Для этого требуется отдельное лингвистическое исследование. *Красота*, относясь к числу абстрактных имен, отличается размытой семантикой (Чернейко, Л.О. Лингво-философский анализ абстрактного имени. М., 1997). Поэтому для ее описания желательно описать семантическое поле красоты в целом (о семантических полях см.: Кобозева И.М. Цит. соч. С. 98 сл.). По мнению Н. Д. Арутюновой, «семантика эстетической оценки так, как она представлена в естественных языках, еще ждет своего систематического и полного описания. Имеется в виду анализ тех атрибутов и предикатов, которые выражают прямое и непосредственное восприятие красоты и безобразия действительности» (Арутюнова, Н.Д. Истина. Добро. Красота : Взаимодействие концептов // Логический анализ языка. Языки эстетики : Концептуальные поля прекрасного и безобразного. М. : Индрик, 2004. С. 6). Решать эту лингвистическую задачу в рамках исследования по теологии нецелесообразно.

[618] Bas. Ep. 220.1; Id. Hom. 3.7; 9.3; Id. HPs. 29.5. См. также места, где связь красоты с душой (*ψυχή*) проясняется с учетом широкого контекста: Bas. DeSS. 9.23; Id. Hom. 8.8; Id. HPs. 29.5–6; 44.9–11; 115.4.

внутренний человек (*τοῦ ἔσω ἀνθρώπου τὸ κάλλος*)[619], *ум*[620], *добродетель* (*τὸ κάλλος τῆς ἀρετῆς*)[621], *природа* (*τό ἐκ φύσεως κάλλος*)[622]. В письмах встречается выражение *твои прекрасные качества* (*τὰ ἐν σοὶ καλά*)[623].

Интерес представляют случаи, когда автор, продолжая традицию ранней патристики, говорит о внутренней красоте человека в экклезиологическом контексте. При этом под красотой подразумевается внутреннее качество либо выдающихся членов Церкви, которые являются украшением местной церковной общины[624] (при этом подразумевается, что человек приобрел это качество путем собственных усилий), либо верующих, входящих в Церковь как Тело Христово[625] (при этом подразумевается, что это качество дается верующим от Бога).

Примечателен один семантический нюанс, который позволяет заключить, что красоту души святитель понимает преимущественно в библейском ключе как то внутреннее качество человека, на которое смотрит Бог. Действительно, в нескольких контекстах имеются прямые указания на то, что субъектом созерцания духовной красоты является Бог[626].

---

[619] Bas. Ep. 197.1. См. также: «τὸν ἔσω ἄνθρωπον κεκόσμηται» (Bas. HPs. 44.11).
[620] См. выражения «καλὸν μὲν ὁ νοῦς» (Bas. Ep. 233.1), «καλὸν τοῦ νοῦ τὸ κριτήριον» (Bas. Ep. 233.2).
[621] Bas. HPs. 115.4. См. также: «ἀρετῇ… κεκοσμημένον» (Bas. Hom. 22.4).
[622] Bas. DeSS. 9.23. См. также: «καλὸς... κατὰ τὴν φύσιν» (Id. HPs. 29.5).
[623] Bas. Ep. 63.1; 74.1; 165.1; 192.1. И. Куртонн полагает, что это выражение – всего лишь оборот вежливости (Saint Basile. Lettres. T. I / Par Y. Courtonne. Paris, 1957. P. 153). Данное суждение, однако, требует дополнения: помимо того, что это оборот вежливости, это еще и богословское понятие, вполне укладывающееся в контекст представлений автора о внутренней красоте.
[624] См. выражения: «Ἐκκλησιῶν κόσμος» (Bas. Ep. 28.1), «κόσμος ὁ κάλλιστος» (Ibid. 28.2), «οἰκεῖος ἡμῖν ὁ κόσμος» (Hom. 18.2), «τὴν ὑμετέραν Ἐκκλησίαν κατακοσμῆσαι» (Bas. Ep. 102.1), «οἱ <…> πολλὰς πατρίδας κατακοσμήσαντες» (Id. Hom. 19.8), «τὸ κάλλος τῆς Ἐκκλησίας» (Id. Ep. 28.2), «πηγή… ἀπὸ τῶν οἰκείων λαγόνων προχέουσα τὸ κάλλος» – «источник, из собственных недр изливающий красоту (Id. Hom. 23.2). См. также места, где под «украшением» (κόσμος) понимается *добродетель* (*ἀρετή*) как результат подвижничества: Bas. Hom. 21.3; 21.7. См. также: «τοῖς τῆς καρτερίας στεφάνοις κατεκοσμήθη» – «украсился за свое упорство победными венками» (Ibid. 13.7), «ἀρετῇ… κεκοσμημένον» – «украшенный добродетелью» (Ibid. 22.4).
[625] См. выражения: *ἡ ὥρα τοῦ γενικοῦ σώματος* – «привлекательность всего Тела <Христова>» (Bas. Hom. 8.8), «ἔνδον ὄντος τοῦ κάλλους τῆς νύμφης» – «красота невесты <т. е. Церкви как собрания отдельных душ> находится внутри» (Bas. HPs. 44.11).
[626] См. след. мысли святителя. О красоте человека при сотворении: «не стремится ли Он со всей заботливостью сделать Свое любимое творение (τὸ φιλοτέχνημα) совершенным, законченным и прекрасным (ἀπηρτισμένον καὶ τέλειον καὶ ἠκριβωμένον)?» (Bas. HHex. 10.3). О красоте как атрибуте церковной общины: «если для Бога прекрасно и достойно похвалы даже море (Εἰ δὲ θάλασσα καλὴ καὶ ἐπαινετὴ τῷ Θεῷ), то не гораздо ли прекраснее (καλλίων) для Него собрание такой Церкви» и пр. (Bas. HHex. 4.7). О красоте внутренней жизни человека, на которую Жених-Христос посмотрит при кончине: «следует нам заботиться об этой красоте (τοῦ κάλλους), чтобы и Жених Слово, приняв нас, сказал бы: “Вся прекрасна ты, ближняя моя, и недостатка нет у тебя” (Песн. 4:7, YUN)» (Id. HPs. 29.5); «Не представь же невесту Жениху безобразной (ἄμορφον) и без убранства (ἄκοσμον), чтобы Он, посмотрев и увидев, не отвратил Свой лик и из отвращения не отказался с ней сочетаться» (Id. Hom. 8.8). См. схожие места в: Id. HPs. 44.9–11; 115.4.

И у философов, и в христианской мысли наряду с внутренней красотой души использовалось понятие красоты деятельности, слов, учений и текстов. Схожие случаи можно указать и у свт. Василия. В частности, в переписке встречается несколько мест, где он ассоциирует понятие красоты с текстом полученного от адресата письма, подразумевая при этом, что письмо выражает духовную красоту его автора[627]. Также можно указать примеры, когда термин сочетается с *понятием* (*κάλλος ἐννοίας*)[628] или *историческим повествованием* (*ἱστοριῶν τὸ κάλλος*)[629].

Наряду с внутренней красотой души и красотой слов и дел Античность и христианская мысль широко использовали понятие *τὸ καλόν* – «нравственно прекрасное». Это понятие широко представлено и у свт. Василия. С терминологической точки зрения оно предъявляет меньше всего проблем. Во всех решительно случаях нравственно прекрасное обозначается одним и тем же термином *τὸ καλόν*, в том числе в форме множественного числа. Можно указать по меньшей мере 38 фрагментов, где встречается понятие[630], которые разбросаны по 22 сочинениям разных лет [631] . Понятие используется свт. Василием в аксиологическом, интроспективном или аскетическом ключе. Содержательно оно приближается к понятию красоты души, поскольку под ним подразумевается, в конечном счете, добродетель. Но функционально оно у свт. Василия походит на понятие телесной красоты. Только если красота тела рассматривается свт. Василием как ценность падшего, ветхого человека, то нравственно прекрасное – понятие для обозначения ценностей нового человека, преображенного во Христе.

---

[627] См. выражения: *τὸ κάλλος τῶν ἐπεσταλμένων* – «красота посланного <письма>» (Bas. Ep. 164.1), «γράμματα… ἀνθοῦντα τῷ τῆς ἀγάπης κάλλει» – «текст, цветущий красотой любви» (Ibidem). Схожая функция письма как отражающая духовную красоту представлена также в: Ibid. 197.1; 220.1.

[628] Bas. Hom. 16.1.

[629] Ibid. 26.1.

[630] Bas. CEun. 2.27; 3.2; Id. DeSS. 16.38; 26.63; Id. Ep. 72.1; 74.1; 236.1; 244.4; 259.1; 277.1; Id. HHex. 2.4; Hom. 7.1; 9.4; 9.5; 9.6; 9.9; 9.10; 11.5 (x 2); 11.6; 12.9; 16.1; 22.2; 22.8; Id. HPs. 1.3; 1.4; 1.5 (x2); 29.6; 44.2; 44.8; Id. Moral. 39.1; Id. Prol. 4.3; Id. RegBT. 22; 107; 208; Id. RegFT. 2.1; 8.3.

[631] 1) CEun.; 2) DeSS.; 3) Ep. 72; 4) Ep. 74; 5) Ep. 236; 6) Ep. 244; 7) Ep. 259; 8) Ep. 277; 9) HHex.; 10) Hom. 7; 11) Hom. 9; 12) Hom. 11; 13) Hom. 12; 14) Hom. 16; 15) Hom. 22; 16) HPs. 1; 17) HPs. 29; 18) HPs. 44; 19) Moral.; 20) Prol. 421) ; RegBT.; 22) RegFT.

2.4.2. Эстетическая красота человеческого тела

Понятие красоты человеческого тела встречается в 17 контекстах [632], разбросанных по 11 сочинениям разных лет [633]. Чаще всего (13 раз) автор задействует термин *κάλλος*[634], в 4 местах раз использует другие выражения[635].

Наиболее часто (5 раз) концепт встраивается в схему благ[636]. Автор использует понятие как одну из очевидных всем «человеческих», «плотских», «мнимых» ценностей, к которым устремлено большинство [637]. Красота тела не играет для автора ключевой роли, но является лишь одним из примеров этих ценностей[638].

Красота тела в мысли автора регулярно ассоциируется с понятием «падшего» или «ветхого» человека. Ап. Павел в своих посланиях различает два понятия: «ветхого человека, которого губят обманчивые страсти»[639], и «нового человека, который постоянно обновляется, все больше уподобляясь образу своего Создателя» [640]. Святитель с опорой на это противопоставление разрабатывает регулярную схему, связанную с аскетикой. Так, *ветхий человек* у него становится концептом со свойственными ему качествами. В частности, ветхий человек характеризуется тем, что «любит деньги, или распален тленной красотой тел, или придает слишком большую ценность здешней славе»[641]. Ему противопоставляется *новый человек* – то состояние, к которому христианин призван стремиться и достичь. Красота же тела, таким образом, есть одна из ценностей ветхого человека.

---

[632] Bas. Ep. 277.1; Id. HHex. 3.8; Id. Hom. 3.3; 3.5; 11.2; 11.4; 11.5; 20.1; 21.1; 22.2; 22.4 (x2); 22.5; Id. HPs. 28.5; 33.2; 44.2; 114.3.

[633] 1) Ep. 277; 2) HHex.; 3) Hom. 3; 4) Hom. 11; 5) Hom. 20; 6) Hom. 21; 7) Hom. 22; 8) HPs. 28; 9) HPs. 33; 10) HPs. 44; 11) HPs. 114.

[634] *Κάλλος* (Bas. HHex. 3.8; Id. Hom. 3.3; 20.1; 22.2; 22.4; 22.5), *κάλλος σώματος* – «красота тела» (Ibid. 3.5; 21.1; Id. HPs. 28.5; 33.2; 44.2), *κάλλος ἀνθρώπου* (Id. Hom. 22.4), *κάλλος καὶ ὥρα σώματος* – «красота и привлекательность тела» (Id. HPs. 114.3).

[635] *Ὥρα σώματος* – «привлекательность тела» (Id. Ep. 277.1; Id. Hom. 11.5), *ἡ ἄκρα ὥρα* – «крайняя привлекательность» (Ibid. 11.4), *καλὸν ἰδεῖν* – «прекрасный на вид» (Ibid. 11.2)

[636] Bas. Ep. 277.1; Id. Hom. 3.3; 22.2; Id. HPs. 28.5; 44.2.

[637] Об «агатологии» Великих Каппадокийцев см.: Шохин, В.К. Цит. соч. С. 276–278.

[638] Такие перечни мнимых благ могут не содержать понятия красоты: Bas. HPs. 1.3; 7.2–3; Id. HPs. 7.7, col. 244 C; 14(1).1, col. 252 B–C; 32.1, col. 324 B; 45.1, col. 417 B; 59.5, col. 468 C; Id. Hom. 11.5, col. 381 C.

[639] Еф. 4:22 (CRV). Греч.: «τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης» (BNT).

[640] Кол. 3:10 (CRV). Греч.: «τὸν νέον <ἄνθρωπον>, τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν» (BNT).

[641] Bas. HPs. 44.2.

В упомянутых случаях под красотой понимается нечто, относящееся к внутреннему опыту созерцающего субъекта. Характер использования концепта можно назвать аксиологическим (если сопоставить *блага* с современным понятием *ценностей*), интроспективным (если иметь в виду, что речь ведется о внутреннем опыте созерцающего субъекта) или аскетическим (если помнить, что все это говорится автором в контексте увещаний о необходимости достигать состояния *нового человека*. В «аксиологических» фрагментах автор имеет тенденцию принижать значимость телесной красоты.

В четырех фрагментах, однако, красота тела используется как онтологический концепт, то есть как объективное качество человеческого тела, очевидное окружающим и внешнее по отношению к субъекту созерцания[642]. Примечательно, что в них тенденция автора принизить ее значимость отсутствует.

2.4.3. Красота мира

Понятие эстетической красоты мира имеет разные функции. 1) Мможно указать несколько мест, где автор просто апеллирует к непосредственному эстетическому опыту[643], когда под красотой не понимается никакое понятие, эстетическая красота не осмысляется как знак, указывающий на что-то сверхчувственное, и не наделяется никаким смыслом. В этих случаях красота мира – самоочевидная данность, воспринимаемая зрением. 2) Несколько раз автор ссылается на модели красоты материальных объектов, выработанные в Античности[644]. 3) Автор говорит о красоте мира в контексте мистического восхождения подвижника, имея в виду, что благодаря созерцанию эстетической

[642] Bas. Hom. 11.2; 11.4; 22.4; Id. HPs. 114.3.
[643] Рассуждая о море, он использует выражения *τερπνὴ ὄψις* – «приятный вид», *ἡδὺ θέαμα* – «сладостное зрелище», *καλὴ καὶ ἡδεία* – «прекрасное и сладостное» (Bas. HHex. 4.6). Та же апелляция к непосредственному эстетическому опыту наблюдается и в других местах, когда автор, к примеру, говорит о «привлекательном и приятном виде» света (*χαρίεσα καὶ ἡδεῖα ὄψις*) (Ibid. 2.7) или ссылается на «приятность наслаждения» (*τὸ τερπνὸν τῆς ἀπολαύσεως*) в связи с привлекательностью розы (Ibid. 5.6).
[644] Можно указать по меньшей мере три места, где упоминается стоическая модель симметрии (Bas. HHex. 2.7; 3.10; Id. HPs. 44.5) и одно место, где привлекается ход мысли Плотина (Bas. HHex. 2.7).

красоты мира можно прийти к мысли о Боге, Его сверхчувственной красоте, а также вообще к пониманию духовных вещей[645]. Иными словами, эстетическая красота мира – это смысл, который открывается в самоочевидной эстетической данности. Для выражения этой идеи автор привлекает разнообразные риторические средства[646]. 4) В нескольких местах красота мира понимается как тот смысл, который Бог вкладывает в сотворенный мир. Этот аспект можно назвать красотой мира с точки зрения Бога[647]. Вот один из примеров:

(2.5)	«“И увидел Бог, что это прекрасно (ὅτι καλόν)”. Производимое Богом не очам Его приятно, да и оценка прекрасного (ἡ ἀποδοχὴ τῶν καλῶν) у Него не такова, как у нас. Но прекрасное (καλὸν) для Него – то, что совершено мастерски (τὸ τῷ λόγῳ τῆς τέχνης ἐκτελεσθὲν) и более способствует к достижению конечной цели (πρὸς τὴν τοῦ τέλους εὐχρηστίαν συντεῖνον). Поэтому Имеющий пред Собой явственную цель создаваемого одобрял как способствующее исполнению конца то, что появлялось частями, следуя Своим творческим смыслам (τοῖς τεχνικοῖς ἑαυτοῦ λόγοις ἐπελθὼν)»[648].

Бог видит мир прекрасным, но в Его очах красота есть нечто иное, чем в наших очах. Понятие красоты мира здесь можно охарактеризовать как телеологическое[649]: красота мира как целого в контексте конечных целей – это то, что «видит» Бог, что не открыто человеку, но к осмыслению чего он может в приблизиться.

К рассматриваемым случаям можно отнести еще два примера. В одном из них понятие характеризует эстетическую красоту первозданного рая, в котором Адам пребывал до грехопадения[650]. Второй пример, – когда понятие отнесено к ангельскому миру, недоступному для эстетического восприятия[651].

---

[645] Bas. DeSS. 8.18; Id. HHex. 1.6; 1.7; 1.11; 2.1; 2.7; 4.1; 5.1; 5.6; 5.9; 6.1; 6.2; 7.1; 8.1; 8.7; 11.2; Id. Hom. 3.6; 4.2; 5.3; 14.6; 16.1; 19.4; 22.2; Id. HPs. 33.3. В этом можно видеть вариацию анагогической функции красоты.

[646] Прежде всего выражения с *κάλλος*: *κάλλος τῶν ὁρωμένων* – «красота видимого» (Bas. HHex. 1.11), *τὰ κάλλη τῆς κτίσεως* – «красоты творения» (Id. Hom. 4.2), *красота неба* (Id. HHex. 2.7; Id. Hom. 14.6), *красота солнца* (Id. HHex. 2.1; Id. Hom. 16.1), *красóты звезд* (Id. HHex. 6.1; Id. Hom. 3.6; 5.3), *красота цветка* (Id. HHex. 5.6). Употребимы выражения с *κόσμος* – «украшение» либо *διακόσμησις* – «упорядочивание», «украшение» (Bas. DeSS. 8.18; Id. HHex. 1.6; 4.1; 5.1; 7.1; 8.1; 8.7; 11.2; Id. Hom. 22.2). Еще способ – прилагательное *καλός* (Bas. HHex. 1.7; 6.2; Id. Hom. 19.4). Еще пример: «склоны рек украшаются (ὡραΐζοντο) мириадами видов растений» (Bas. HHex. 5.9). Однажды встречается термин *καλλονή* (Bas. HPs. 33.3).

[647] Bas. HHex. 2.7; 3.10; 4.6; 4.7. И. Куртонн назвал этот аспект «le sens divine de beauté» – «Божественный смысл красоты» (Courtonne, Y. Saint Basile et l'héllenisme : Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaéméron de Basile le Grand. P. 133–134), А. Карахан – «красотой в очах Бога» (Karahan, A. Op. cit. P. 199).

[648] Bas. HHex. 3.10, пер. авт.

[649] Courtonne, Y. Op. cit. P. 133–134; Αγγελής, Δ. Op. cit. Σελ. 32.

[650] Бог даровал Адаму «наслаждаться безмерными красотами рая (τοῖς ἀμηχάνοις τοῦ παραδείσου κάλλεσιν ἐντρυφᾷν)» (Bas. RegFT. 2.3).

[651] Святитель призывает свою аудиторию: «обозри тамошние красоты (τὰ ἐκεῖ κάλλη): пренебесные воинства, ликостояния Ангелов, начальства Архангелов, славу Господствий, председания Престолов, Силы, Начала, Власти» (Bas. Hom. 15.1).

2.5.Использование свт. Василием категории красоты сравнительно с предшествовавшей традицией

Обращает на себя внимание терминологическая особенность: у свт. Василия явным образом имеется главный термин для выражения понятия красоты – *τὸ κάλλος*. Он для него основной для выражения понятий Божественной красоты, красоты души, мира и тела. Из его предшественников столь универсальное употребление этого термина демонстрировал только Ориген и никто более. Отсюда можно предположить, что категорию красоты святитель заимствует главным образом через посредничество Оригена.

Состав категории красоты у него вполне традиционен и включает: Божественную красоту, красоту души (а также нравственно прекрасное), красоту тела, красоту мира. В осмыслении входящих в эту категорию понятий он продолжает библейско-патристическую традицию. Так, в частности, понятие Божественной красоты он сближает с библейскими понятиями *света*, *славы* и *благодати*; понятие красоты души помещается им в экклезиологический (а не космологический) контекст и понимается как то, что в человеке нравится Богу (это сближает его с ветхозаветным понятием *χάρις*); красота тела, в отличие от платонизма, нигде у него не возводит к Богу, но, в соответствии с Септуагинтой, рассматривается как нечто второстепенное и опасное.

Наконец, сравнительно с ранней патристикой свт. Василий демонстрирует семантическую связность отдельных понятий в рамках категории красоты. Использование им отдельных понятий красоты носит регулярный характер и содержит следы продумывания им как отдельных понятий, так и идейной связи между ними. Из христианских предшественников подобную проработанность понятий красоты в составе категории продемонстрировал только Ориген, из античных – только Плотин.

Выводы ко второй главе

В корпусе сочинений свт. Василия имеется не менее 20 фрагментов разного объема, где понятие красоты соотносится с Богом. Они рассредоточены по 15 сочинениям разных лет. Выявлен 51 случай, когда тот или иной термин с семантикой красоты соотносится с Богом. Основным является термин *κάλλος*, – на него приходится 37 употреблений. Прочие термины являются для святителя второстепенными, поскольку используются значительно реже: *ὡραιότης* (4 раза), *τὸ καλόν*, *μεγαλοπρέπεια*, *ὑπέρκαλος* (по 2 раза), *τερπνότης*, *λαμπρότης*, *τὸ αὐτόκαλον*, *πάγκαλος* (по 1 разу).

Рассмотрение фрагментов, где понятие красоты соотносится с Богом, выявило, что во всех случаях оно сопровождается метафорой созерцания Божественной красоты. Лингво-семантический анализ метафоры показал, что она состоит по меньшей мере из 10 семантических компонентов. Божественная красота является одним из них. Помимо красоты метафора включает и ряд других компонентов: субъект созерцания; его внутреннее состояние (эмоция, переживание); указание на оптический канал восприятия красоты; указание на нравственное достоинство субъекта, достижение которого предшествовало созерцанию и явилось его предпосылкой; указание на мистический характер созерцания; указание на присутствие Бога (благодати, Святого Духа), Его активную роль; связь красоты с *благом*, *светом* и *славой*. Только в одном месте (Bas. RegFT. 2.1) представлены все 10 компонентов, в остальных случаях метафора реализуется за счет меньшего их числа. Кроме, собственно, понятия красоты все остальные компоненты могут автором опускаться. 10 семантических компонентов образуют инвариант метафоры, тогда как в конкретных фрагментах представлена более или менее усеченная его версия.

Было выявлено, что при соотнесении понятия красоты с Богом автор не раскрывает его содержания в виде философского определения или попытки ответить на вопрос, что такое Божественная красота. Содержание понятия красоты

раскрывается не напрямую, а опосредованно за счет взаимодействия с прочими семантическими компонентами в составе метафоры. Автор описывает не саму Божественную красоту, а взаимодействие человека с нею.

Был сделан вывод о том, что во всех случаях, где красота соотносится с Богом, имеет место одно и то же понятие Божественной красоты.

Идеографический анализ термина *τὸ κάλλος* показал, что категория красоты у свт. Василия включает, помимо понятия Божественной красоты, также другие понятия. Были выявлены и семантически описаны следующие понятия: эстетическая красота мира; эстетическая красота человеческого тела; духовная красота человека и нравственно прекрасное.

ГЛАВА 3. БОГОСЛОВСКИЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЯ КРАСОТЫ В СОЧИНЕНИЯХ СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

Выше было показано, что понятие Божественной красоты помещается Великим Каппадокийцем в метафору созерцания: некоторый субъект (человек или ангел) оптически воспринимает красоту Бога. Представляется возможным разбить анализ на три части, с тем чтобы рассмотреть: 1) что, 2) кем и 3) каким образом созерцается. Если использовать термины из эстетической теории, эти же три вопроса могут быть представлены как вопросы об 1) объекте, 2) субъекте и 3) акте созерцания[652].

В данной главе анализируется, как свт. Василий применяет понятие Божественной красоты в богословии, т. е. учении о Боге. Задача богословского анализа сводится к ответу на вопрос, что, в понимании святителя, воспринимает человек, когда созерцает красоту Бога.

3.1.Красота как атрибут Божественной природы, отождествляемый с Божественными энергиями

Ключевым вопросом этого параграфа является вопрос о том, каким богословским содержанием автор наделяет понятие Божественной красоты, что оптически воспринимает субъект созерцания[653]. Учитывая общеизвестные факты о богословии свт. Василия, относящегося к числу так называемых новоникейцев[654], вопрос может быть конкретизирован. Широко известно, что святитель на регулярной основе применяет две схемы, одна из которых относится к учению о Святой Троице, вторая – к учению о Богопознании. Первая схема – различение в Боге единой сущности (*οὐσία*) или природы (*φύσις*) и трех Божественных Ипостасей

[652] Гартман, Н. Эстетика. К. : Ника-Центр, 2004. С. 14 сл.
[653] Этот материал частично изложен в: Овчаренко, А., диак. Божественная красота в творениях свт. Василия Великого в связи с его учением о богопознании // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 14–24.
[654] Каппадокийская школа // ПЭ. Т. 30. С. 565–568.

(*ὑποστάσεις*)[655]. Вторая – различение в Боге непознаваемой сущности и познаваемых энергий или действий (*ἐνέργειαι*). Следовательно, решаемая в настоящем пункте задача может быть сведена к ответу на следующие два вопроса:

– относит ли автор Божественную красоту к природе, общей трем Ипостасям, или к конкретной Ипостаси;

– относит ли автор красоту к непознаваемой сущности или к познаваемым энергиям.

3.1.1. Красота как атрибут Божественной природы

Как показала первая глава, до свт. Василия патристика зачастую относила красоту либо только к Богу Отцу, либо только к Логосу. Из рассмотренных примеров один сщмч. Мефодий находил возможным совмещать оба варианта. Для обозначения Отца, Сына и Святого Духа Великий Каппадокиец пользуется техническим термином *ипостась*. Можно предположить, что и он, по аналогии с предшественниками, будет относить понятие красоты либо к первой, либо ко второй Божественной Ипостаси, т. е. примкнет либо к оригеновскому, либо к антиоригеновскому направлению.

Святитель, как известно, глубоко изучал Оригена[656], который относил красоту только к Логосу. У свт. Василия в 3 местах из 20 понятие красоты также соотносится со второй Ипостасью (Иисусом Христом, Логосом). Один случай содержится в трактате «О Святом Духе»:

(3.1)	«Когда же посредством просвещающей силы мы устремляем взор на красоту Образа Бога невидимого (τῷ κάλλει τῆς τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου εἰκόνος ἐνατενίζομεν) и через нее возводимся к превышающему всякую красоту созерцанию Первообраза (ἀναγόμεθα ἐπὶ τὸ ὑπέρκαλον τοῦ ἀρχετύπου θέαμα), нераздельно с этим тут же присутствует Дух знания <т. е. Святой Дух, третья Ипостась>»[657].

[655] Turcescu, L. Prosōpon and Hypostasis in Basil of Caesarea's "Against Eunomius" and the Epistles // Vigiliae Christianae. 1997. Vol. 51, No. 4. P. 394–395; Михайлов, П.Б. Василий Великий. Богословие // ПЭ. Т. 7. С. 158; Hildebrand, S.M. The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth. Washington : The Catholic University of America Press, 2009. P. 189–190.
[656] Михайлов, П.Б. Василий Великий. Жизнь // ПЭ. Т. 7. С. 137.
[657] Bas. DeSS. 18.47.

Под «Богом невидимым» и «Первообразом» подразумевается Отец, первая Ипостась; под «Образом» – Сын, Логос, вторая Ипостась. Понятие красоты соотносится со второй Ипостасью. Близость этого контекста с Оригеном не только в этом, но также и в том, что Бог Отец здесь характеризуется как «Тот, Который выше красоты».

Несколько случаев соотнесения красоты со второй Ипостасью сосредоточены в обширном фрагменте HPs. 44.4–6, где на нескольких страницах автор толкует мессианские стихи Пс. 44:3–6. Наконец, еще одно место можно усмотреть в HPs. 1.3, где автор сначала цитирует христологические стихи 1 Тим. 1:11 и Тим. 2:13, а затем тут же говорит о «Прекрасном самом по себе» (*τὸ αὐτόκαλον*).

Следует рассмотреть несколько предположений относительно того, как автор понимает красоту Бога.

Первая гипотеза. Можно высказать предположение, что и в прочих местах свт. Василий следует за Оригеном, т. е. красота понимается им как качество второй Божественной Ипостаси.

Косвенным подтверждением такого предположения могло бы быть отсутствие случаев, когда он соотносит красоту с другими Ипостасями. Однако следующий фрагмент как раз содержит такой случай:

(3.2)	«Тот <Утешитель, т. е. Святой Дух, третья Ипостась>, как солнце, которым найдено очищенное око, покажет тебе в Себе Образ Невидимого. И в дарующем счастье видении Образа ты узришь неизреченную красоту Первообраза (τὸ ἄρρητον ὄψει τοῦ ἀρχετύπου κάλλος)»[658].

В приведенном фрагменте под «Образом» (*εἴκων*) понимается Сын, вторая Ипостась, а под «Невидимым» (*ὁ ἀόρατος*) и «Первообразом» (*ὁ ἀρχέτυπος*) – Отец, первая Ипостась. Понятие красоты, очевидно, соотносится с первой Ипостасью. Следовательно, предположение, что во всех фрагментах автор соотносит красоту только со второй Ипостасью, не точно. В свою очередь, это означает, что неверно и предположение о том, будто в использовании понятия Божественной красоты святитель полностью следует за Оригеном.

[658] Ibid. 9.23.

Вторая гипотеза. С учетом (3.1)–(3.2) можно допустить, что автор наделяет красотой только первую и вторую Ипостаси, но отказывает в этом качестве третьей Ипостаси. Иными словами, в свете выводов первой главы, это предположение означает, что автор стремится объединить две линии, существовавшие до него. Такое предположение может подразумевать, что святитель следует за сщмч. Мефодием Олимпийским, который также относил красоту и к Отцу, и к Логосу.

С одной стороны, в пользу этого предположения говорит тот факт, что у свт. Василия нельзя привести ни одного случая, где автор говорил бы о красоте Святого Духа, притом что имеются места, где понятие красоты явно соотносится либо с первой Ипостасью, либо со второй.

С другой стороны, в 4 случаях[659] красота понимается автором как относящаяся к Божественной природе (*φύσις*), что позволяет предполагать, что она является природной характеристикой, которую разделяют все три Ипостаси.

(3.3)	«Счастливая Природа (ἡ μακαρία φύσις), щедрая Благость, многожеланная Красота (τὸ πολυπόθητον κάλλος)…»[660]. «…помысли Божественную природу (τὴν θείαν φύσιν)… помысли этот неприступный Свет… неотразимую Красоту (κάλλος ἀμήχανον)»[661]. «…всеблаженно Прекрасное само по себе (τὸ αὐτόκαλον), к Которому все обращается, к Которому все устремляется, неизменная Природа (ἡ ἄτρεπτος φύσις)…»[662]. «Но красота (κάλλος) истинная и самая вожделенная… относится к Божественной и блаженной природе (τὸ περὶ τὴν θείαν καὶ μακαρίαν φύσιν)»[663].

Как отмечал А. Спасский, в учении о Боге термин *природа* выступает у свт. Василия синонимом термина *сущность* (*οὐσία*)[664]. Сущность или природа – это то, что объединяет все три Ипостаси. Если какое-либо качество относится к природе, то в нем участвуют все три Ипостаси. Это значит, что в контекстах (3.3)

[659] Плюс еще одно место см. в толковании на Исайю: «А кто не верует в Господа, тот и не соединяется с природой истинной Красоты (οὐδὲ τῇ τοῦ ἀληθινοῦ κάλλους συντίθεται φύσει), равно как и не воспринимает ее созерцание. Ибо прекрасное в собственном смысле не в гармонии частей и не в приятной наружности привлекательного тела. Нет, оно познается в Божественной природе (ἐν τῇ θείᾳ φύσει γινώσκεται) одним только разумом, безупречно очищенным» (Bas. Is. (dub.), 5.175).
[660] Bas. HHex. 1.2.
[661] Id. Hom. 15.1.
[662] Id. HPs. 1.3.
[663] Ibid. 29.5.
[664] Спасский, А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 497.

понятие Божественной красоты, поскольку относится к числу природных характеристик, принадлежит всем трем Ипостасям, а не только одной какой-либо из Них. Если же это природная характеристика, следовательно, ее разделяет и Святой Дух, третья Ипостась, а не только первая и вторая Ипостаси.

К группе фрагментов (3.3) следует добавить еще два места:

(3.4)	«”Препояшь Себя по бедру мечом Твоим, Сильный. Привлекательностью Твоею (τῇ ὡραιότητί σου)” (Пс. 44:4), то есть при исполнении сроков, “и красотою Твоею (τῷ κάλλει σου)”, то есть созерцаемым и умопостигаемым Божеством (τῇ θεωρητῇ καὶ νοητῇ θεότητι). Ибо эта красота (ἐκεῖνο) и есть истинно Прекрасное»[665].
(3.5)	«Итак, “Радуйтесь, праведные, о Господе” (Пс. 32:1, RSV)… что имеете Господа – такую Красоту (τὸ κάλλος), такую Благость (τοιοῦτον δὲ ἀγαθότητα), такую Премудрость»[666].

В контекстах (3.4)–(3.5) красота стоит в одном ряду с еще двумя терминами, указывающими у свт. Василия на общее, природное, а не на ипостасное. Эти термины суть *Божество* (*θεότης*)[667] в (3.4) и *благость* (*ἀγαθότης*)[668] в (3.5).

Наконец, перечень мест, где понятие красоты соотносится с природой, общей для Ипостасей, а не с какой-то одной Ипостасью, можно дополнить еще тремя случаями, где оно соотносится со *славой Божьей*:

(3.6)	«…стать способным воззреть на красоту славы Божьей (ἐνατενίζειν τῷ κάλλει τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ)…»[669]. «…наслаждаться неизреченной красотой славы нашего Создателя (ἀπολαύειν τοῦ ἀῤῥήτου κάλλους τῆς δόξης τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς)»[670]. «…там уже нет слез, которые бы помрачали зеницы увеселяющихся красотой славы Божией (ἐκεῖ δὲ οὐκέτι δάκρυον ἐπισκοτοῦν ταῖς κόραις τῶν εὐφραινομένων τῇ θεωρίᾳ τοῦ κάλλους τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ)…»[671].

Термин *слава* (*δόξα*), имеющий библейское происхождение, когда соотносится свт. Василием с Богом, имеет природный смысл, т. е. понимается им как аттрибут, в равной степени разделяемый Отцом, Сыном и Святым Духом[672].

---

[665] Bas. HPs. 44.5.
[666] Ibid. 32.1.
[667] См. пример для термина *божество*: «Божество (θεότης) общее, но отечество и сыновство суть некие особенности» (Bas. CEun. 2.28.35).
[668] См. пример для термина *благость*: «природная благость (ἡ φυσικὴ ἀγαθότης)» (Bas. DeSS. 18.).
[669] Bas. Ep. 150.1.
[670] Id. Hom. 4.4.
[671] Id. HPs. 114.5.
[672] См. случаи, когда термин относится к природе (*φύσις*) (Bas. DeSS. 6.15.60; Id. Ep. 189.4.21). См. примеры, где *слава* явно относится к различным Ипостасям: Id. DeSS. 27.68.10; 28.70.11. В Никейском Символе веры 325 г. понятие *славы* отсутствовало (AC. Conc. Nic. i (a. 325), Expositio). В Никео-Цареградском Символе веры (381 г.), в отличие от Никейского, присутствует понятие *славы*, отнесенное в 7 члене явным образом к Сыну («Καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ

Итак, если сложить фрагменты (3.3)–(3.6), то можно фиксировать, что по крайней мере в 10 случаях красота соотносится с природой, предстает как природное свойство, содержимое Ипостасями в равной степени.

В трактате «О Святом Духе» автор многократно высказывает убежденность, что все, чем обладает Отец и Сын, обладает и Святой Дух. Следовательно, отнесение в (3.3)–(3.6) красоты к числу природных аттрибутов подразумевает, что ею обладают все три Ипостаси, а значит, и Святой Дух в том числе.

С учетом (3.3)–(3.6) единственно возможной интерпретацией (3.1)–(3.2) представляется следующая. Наличие мест, где красота явно соотносится с Отцом либо Сыном при отсутствии случаев, когда она соотносится со Святым Духом, не означает, что автор отказывает третьей Ипостаси в качестве красоты. Иными словами, вторую гипотезу следует отвергнуть.

Третья гипотеза. Остается третье возможное предположение: Божественная красота понимается как природный атрибут, в равной степени содержимый всеми тремя Ипостасями. Следовательно, случаи, когда автор соотносит красоту только с одной Ипостасью (Отцом или Сыном), вовсе не подразумевают, что другие Ипостаси автор считает лишенными красоты. Проще говоря, фрагменты (3.1)–(3.2) следует объяснять риторической целесообразностью: автор держит в голове определенную догматическую схему (равенство Отца, Сына и Святого Духа во всем), но из соображений контекста высвечивает только ее часть.

3.1.2. Тождественность красоты Божественным энергиям

Отождествляется ли красота с сущностью или энергиями? *Сущность* (*οὐσία*) у святителя есть то, что никак не доступно познанию[673]. Напротив, красота открыта

δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς…»), а затем в 8 члене имплицитно ко всем трем Лицам, поскольку Святой Дух назван там «спрославляемым» («συνδοξαζόμενον»), т. е. прославляемым в такой же степени, как Отец и Сын (AC. Conc. univer. Constantinopol. (a. 381), Expositio). Как видно из патристического употребления, отнесение *славы* к трем Лицам стало впоследствии нормативным для греческих Отцов (PGL. P. 380–381). Возможно, такая интерпретация библейского понятия *славы* была введена в богословский обиход под влиянием новоникейского богословия. Впрочем, проверка такого предположения требует специального исследования.

[673] См.: Bas. Ep. 234.1.

к восприятию субъекта, оказывает воздействие, познается. Следовательно, она не может отождествляться с непознаваемой сущностью. Отсюда красота отождествляется с познаваемыми Божественными энергиями.

Итак, автор использует красоту как природную характеристику, которую три Ипостаси содержат в равной степени, и отождествляет ее с энергиями. Это понятие – одно из средств для выражения мыслей автора о Божественных энергиях: красота – «созерцаемое и умопостигаемое Божество»[674]. Отсюда видно, что под красотой он понимает Бога вне пределов Своей сущности[675].

Также отсюда становится понятной регулярная семантическая связь красоты с такими понятиями как *благо*[676], *свет*[677] и *слава*[678]. Суть в том, что все они обозначают Божественные энергии.

---

[674] Id. HPs. 44.5.

[675] У свт. Григория Паламы эта идея оформится в понятие «второй Божественности». См. высказывание последнего: «энергия Божественной природы, имя которой – Божественность, следует за природой (ἡ τῆς θείας φύσεως ἐνέργεια, ἧς θεότης ἡ ἐπωνυμία, δευτέρα τῆς φύσεώς ἐστιν)» (Greg. Palam. Contr. Acind., 2.11.39.2).

[676] Можно указать 8 таких мест. Уже в Ep. 2.2 (358 г.) ум, «освященный красотой», вместе с тем обращался к стяжанию «вечных благ» («τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν»). В RegFT. 2.1 (365–366 гг.) связь красоты с благом проводится эксплицитно: «По преимуществу прекрасным и вожделенным является благо (τὸ ἀγαθόν). Благим (Ἀγαθὸς) является Бог, а все устремлено к благу (ἀγαθοῦ δὲ πάντα ἐφίεται)». В Hom. 9.7 (369 г.) состояние первого Адама описывается как созерцание красоты и как наслаждение благами от Бога («ἀπολαύων τῶν αὐτοῦ ἀγαθῶν»). В Hom. 15.1 (372 г.) имя Божие «Красота» стоит рядом с именем «вожделенная Благость» («ἀγαθότητα ἐπιθυμητήν»). В DeSS. 18.47 (373 г.) в контексте рассуждений о посредничестве Духа в раздаянии даров от Бога человеку сперва говорится, что Он реализует созерцание красоты Образа, т. е. Богочеловека, а чуть ниже добавляет, что на Духа нисходит благость Божественной природы («φυσικὴ ἀγαθότης»). В HPs. 32.1 (ок. 375 г.) и позднее HHex. 1.2 (378 г.) рядом стоят имена Бога «Красота» и «Благость» (*ἀγαθότης*). В HPs. 1.3 (без даты) имена «истинное Благо» («τὸ ἀληθινῶς ἀγαθόν») и «Прекрасное само по себе» («τὸ αὐτόκαλον»).

[677] Можно указать 11 таких мест. Уже в Ep. 2 (358 г.) красота отождествляется со светом: ум (*νοῦς*) человека «озаряется и просвещается» Божественной красотой («κἀκείνῳ τῷ κάλλει περιλαμπόμενός τε καὶ ἐλλαμπόμενος») (Bas. Ep. 2.2). В RegFT. 2.1 (365–366 гг.) широко используются световые метафоры: автор говорит о «блистаниях (ἀστραπαί) Божественной красоты, а саму ее отождествляет с «истинным светом» («τοῦ ἀληθινοῦ φωτός»). В Hom. 15.1 (372 г.) имя Бога «Красота» стоит в синонимическом ряду с «неприступным Светом» («φῶς ἀπρόσιτον»). В DeSS. 18.47 (373 г.) действие третьей Ипостаси на ум характеризуется как *просвещение* (*δύναμις φωτιστική*, *φωτισμός*). В DeSS.9.23 (375 г.) он развернуто сравнит действие Святого Духа на душу с действием солнца на предметы. В HPs. 32.1 (ок. 375 г.) вслед за использованием понятия красоты приводится сравнение: как будто в сердце ниспадает некий свет («Εἴ ποτέ σου τῇ καρδίᾳ οἱονεὶ φῶς ἐμπεσόν»), который осиявает душу («περιέλαμψέ σου τὴν ψυχὴν»). В HHex. 1.2 (378 г.): имя Бога «многожеланная Красота» стоит в ряду с именем «умственный Свет» («τὸ νοερὸν φῶς»), а ниже Бог именуется «Солнцем правды», которое обладает «красотой» (Ibid. 6.1). См. также в текстах без даты: Id. HPs. 29.5; 44.4–5.

[678] Можно привести 9 мест. Термин *слава* (*δόξα*) в связи с понятием красоты впервые встречается в RegFT. 2.1 (ок. 365–366 гг.). В HPs. 114.5 (362–370 гг.) используется выражение «созерцание красоты славы Божией». В Hom. 15.1 (372 г.) в ряду стоят имена Бога «Красота» и «сверкающая Слава» («δόξαν ὑπεραστράπτουσαν»). В Hom. 4.4 (ок. 372 г.) и Ep. 150.1 (зима 372–373 гг.) использованы выражения «красота славы Создавшего нас» и «красота славы Божьей» соответственно. В DeSS. 18.47 (373 г.) акт созерцания красоты Образа, т. е. Христа осмысляется как то, что Дух открывает Его славу («<Πνεῦμα> δείκνυσι τὴν δόξαν τοῦ Μονογενοῦς»). См. также в текстах без даты: Моисей, после того как созерцал красоту, имел «прославленное лицо» («ἐδοξάσθη τὸ πρόσωπον») (Id. HPs. 29.5); второе Пришествие Христа именуется «славным явлением» («τῆς ἐνδόξου αὐτοῦ παρουσίας») (Ibid. 44.5).

3.1.3. Красота как Божественная энергия, явленная в нравственном образе Христа

В трактате «О Святом Духе» (373–375 гг.) содержится учение о том, что Божественная красота созерцается через посредничество «Образа» (*εἰκών*):

(3.6)	«Когда же посредством просвещающей силы мы устремляем взор на красоту Образа Бога невидимого (τῷ κάλλει τῆς τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου εἰκόνος ἐνατενίζομεν) и через нее возводимся к превышающему всякую красоту созерцанию Первообраза, нераздельно с этим тут же присутствует Дух знания»[679]. «Стало быть, очистившись от безобразия, в котором выпачкалась через порок, и вернувшись к природной красоте, и как бы возвратив царскому портрету первоначальный образ посредством чистоты (πρὸς τό ἐκ φύσεως κάλλος ἐπανελθόντα, καὶ οἷον εἰκόνι βασιλικῇ τὴν ἀρχαίαν μορφὴν διὰ καθαρότητος ἀποδόντα), – так только может она <душа> приблизиться к Утешителю. А Тот, как солнце, которым найдено очищенное око, покажет тебе в Себе Образ Невидимого (δείξει σοι ἐν ἑαυτῷ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου). И в дарующем счастье видении Образа (Ἐν δὲ τῷ μακαρίῳ τῆς εἰκόνος θεάματι) ты узришь неизреченную красоту Первообраза»[680].

Из контекста очевидно, что понятие *Образ* указывает на вторую Божественную Ипостась. Однако не вполне ясно, что именно имеется в виду. Сопоставление этого места с некоторыми другими позволяет высказать гипотезу, что здесь имеется в виду нравственный образ Иисуса Христа, явленный в Евангелиях.

С одной стороны, в том же трактате можно указать места, где термин *образ* (*εἰκών*) очевидно относится к Сыну для описания внутритроичных отношений Его с Отцом[681]. Но с другой стороны, в целом ряде мест термин относится к Иисусу Христу[682] и подразумевает нравственный образ, которому призваны последовать

---

[679] Bas. DeSS. 18.47.

[680] Ibid. 9.23. Имея в виду семантическую связь между понятиями *красоты* и *света*, здесь стоит привести еще один фрагмент, который по содержанию практически идентичен, но в котором вместо *красоты* использованы световые метафоры: «при озарении только Духа собственно и надлежащим образом видим сияние славы Божией, а посредством Образа возводимся к той славе, которой Он есть образ и равнообразная печать» (Ibid. 26.63, рус. пер. ВВТ. Т. 1. С. 152).

[681] В частности: «почему, хотя един <Отец> и един <Сын>, однако же не два Бога? Потому что царем именуется и образ царев (ἡ τοῦ βασιλέως εἰκών)… чествование образа переходит к первообразу (ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει). Но что здесь подражательно есть образ (Ὃ οὖν ἐστιν ἐνταῦθα μιμητικῶς ἡ εἰκών), сие там естественно есть Сын (τοῦτο ἐκεῖ φυσικῶς ὁ Υἱός). И как в искусственных произведениях подобие – в образе (κατὰ τὴν μορφὴν ἡ ὁμοίωσις), так в Божием несложном естестве единение – в общении Божества» (Ibid. 18.45.10–23. Рус. пер.: ВВТ. Т. 1. С. 135). Также: «сияние представляется в мыслях вместе со славою, и образ – вместе с Первообразом (ἡ εἰκὼν μετὰ τοῦ ἀρχετύπου), и Сын необходимо – со Отцем (ὁ Υἱὸς πάντως σὺν τῷ Πατρί)» (Ibid. 7.16.35–37).

[682] Слова ап. Павла «образ Бога невидимаго» (Кол 1:15) святитель относит ко Христу, говоря, что Его «запечатлел (ἐσφράγισεν) Бог Отец, всецело изобразив в Нем Себя (ὅλον αὐτῷ ἑαυτὸν ἐντυπώσας)» (Ibid. 6.15.24–25), имея в виду

христиане. Весьма характерным представляется следующее место (хотя эту мысль можно обнаружить и в др. местах[683]):

(3.7)	«Кто уже не живет согласно плоти (Ὁ γὰρ μηκέτι κατὰ σάρκα ζῶν), но, водимый Духом Божиим, и именуемый сыном Божиим (υἱὸς Θεοῦ), и ставший одной формы с образом Сына Божия (σύμμορφος τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ γενόμενος), тот называется духовным (πνευματικὸς)»[684].

Под *образом* понимается нравственный образ, какой Сын явил в Боговоплощении, став человеком и прожив человеческую жизнь.

Отсюда можно сделать вывод, что в (3.6) под созерцанием Образа понимается восприятие евангельского образа Иисуса Христа[685]. А следовательно, отнесение понятия красоты к Образу подразумевает, что здесь имеется в виду одновременно и понятие внутренней, духовной красоты Христа по человечеству, и понятие Божественной красоты Его Божественной природы. Применительно ко Христу, таким образом, понятие красоты становится у свт. Василия амбивалентным.

3.2.Красота как Божественная энергия, явленная в мире

Выше в главе 2 было отмечено, что Великий Каппадокиец в разных контекстах соотносит понятие красоты с сотворенным миром. Со строго лингвистических позиций нет оснований для отождествления понятий Божественной красоты и красоты мира. Правда, даже с точки зрения лингвистики можно постулировать

тот образ, какой Христос являет в Евангелиях. Слова Христа «видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9, RSV) святитель трактует как «благо воли, которое сопутствует <Божественной> сущности» («τὸ ἀγαθὸν τοῦ θελήματος, ὅπερ σύνδρομον ὂν τῇ οὐσίᾳ,») и равным образом созерцается в Отце и Сыне (Ibid. 8.21.1–5). Снова имеется в виду то «благо воли», которое созерцается во Христе.

[683] Крещение осмысляется им как умирание для прежней греховной жизни: вода крещения есть «образ» (*εἰκών*) смерти Христа (Ibid. 15.35.42). Христиане должны «понести образ Небесного» (*φοράω τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου*), что равносильно тому, чтобы «совлечься ветхого человека» и «облечься в человека нового, обновляемого в познании, по образу Создавшего его» (Ibid. 14.32.19–23). Это учение представлено также в трактате «О Крещении» (Id. DeB. 1.2.7; 1.2.23). См. также учение свт. Василия о «трех крещениях»: первое – во имя Святого Духа есть крещение в воде во оставление прежнего греховного образа жизни; второе – в Сына есть принятие на себя того нравственного образа, какой Христос явил в земной жизни; третий – во Отца означает, вероятно, мистическое восхождение (Ibid. 1.2.22–24).

[684] Bas. DeSS. 26.61.9–12.

[685] Этот вывод, полученный при анализе конкретного представителя греческой патристики, хорошо согласуется с идеями Г. У. фон Бальтазара, которые тот высказывает в первом томе «Славы Господа», называемом «Видение формы». Швейцарский теолог развивает идею, что образ Христа в Евангелиях и в истории созерцается в свете Святого Духа. Хотя он и не учитывает свт. Василия в своем труде, любопытно отметить эту идейную связь между ними. Более подробно см.: Бальтазар, Г.У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I : Созерцание формы. М. : Изд-во ББИ, 2019. С. 16, 105, 131–132.

наличие между обоими понятиями определенной семантической связи уже потому, что, во-первых, оба относятся к семантическому полю красоты и, во-вторых, для обозначения обоих автор привлекает один и тот же термин *τὸ κάλλος*. Однако можно предположить, что связь между обоими понятиями не ограничивается одной лингвистикой и простирается далее в область богословия.

Из приведенного выше фрагмента (2.5) видно, что красота ассоциируется с миром как целым [686], предстает качеством, которое характеризует предельно абстрактную сущность – мир, вселенную, видимое. В ряде мест, однако, подразумевается, что носителем красоты является не целое мира, но входящие в него части, – вещи мира, материальные объекты или явления [687]. Далее, в нескольких местах автор выделяет части мира, которые были украшены Богом в творческом акте[688]. С учетом сказанного естественно ожидать, что и в пределах означенных областей вселенной красотой могут быть наделены конкретные материальные объекты или явления. И действительно, в области неба автор упоминает красоту звезд[689], солнца[690] и луны[691]; в области вод – красоту моря[692]; в области земли – красоту розы[693], говорит о растениях для украшения человеческой трапезы[694] и о листьях для украшения дерева[695]. Далее, свт. Василий обнаруживает глубины мудрости в строении и повадках отдельных животных, в том числе даже насекомых. Стало быть, к «красотам творения» относятся не только астрономические тела и величественные объекты неживой природы, но и явления из жизни животных, причем не только крупных, но и миниатюрных: «не только среди крупных животных следует усматривать премудрость, которую невозможно

---

[686] См. также место, где, по выражению автора, украшается вселенная (*τὸ πᾶν*): Bas. HHex. 4.1.
[687] Так, субъект созерцает красоту творений (*καλλονὴ τῶν κτισμάτων*) (Id. HPs. 33.3). Выражение «разнообразное украшение вселенной» подразумевает множество вещей мира (Id. DeSS. 8.18).
[688] Для наименования этих частей он использует термин *λῆξις* – «доля, часть» (Id. HHex. 7.1). Так, святитель выделяет след. части: небо (Ibid. 2.7; Id. Hom. 14.6; 19.4;), во́ды (Id. HHex. 7.1; 11.2), земля (Ibid. 5.1; 8.1; 8.7; 11.2).
[689] Ibid. 6.1; 7.1; Id. Hom. 3.6; 5.3.
[690] Id. HHex. 6.2; Id. Hom. 16.1.
[691] Id. HHex. 7.1.
[692] Ibid. 4.6.
[693] Ibid. 5.6.
[694] Ibid. 5.9.
[695] Bas. Hom. 22.2.

исследовать, но и среди малейших ты наберешь не меньше чудес»[696]. Все эти видимые, наблюдаемые предметы и явления суть *γράμματα*, то есть письмена, которые человек призван прочесть и осмыслить:

(3.8)	«искусно изучая красóты творения (τὰ κάλλη τῆς κτίσεως), чрез них, как по буквам (οἱονεὶ διὰ γραμμάτων τινῶν), мы познаем великий о вселенной Промысл Бога и Его премудрость (περὶ πάντα πρόνοιαν καὶ σοφίαν ἀναγινώσκομεν)»[697].

Та же мысль присутствует также во второй беседе о человеке: «весь этот мир для тебя – словно некая написанная книга (ὥσπερ τι βιβλίον ἔγγραφον), повествующая о славе Божией, возвещающая собой тебе тайное и незримое величие Божие, тебе, имеющему ум к познанию истины»[698].

Можно проследить, о чем именно, по мысли свт. Василия, говорят человеку «красоты творения» – какой смысл содержится в книге мира или, выражаясь словами Д. Ангелиса, в «космической прозе»[699]. Так, красота мира говорит созерцающему подвижнику о Создателе[700], о «Мастере вселенной»[701], о превосходстве Его мощи[702], о Его Промысле[703] и премудрости[704], о Его непостижимости[705], о Его собственной красоте[706].

Если оторваться от мест, где использована терминология красоты, то становится очевидным, что метод восходить от наблюдаемых чувственных предметов и явлений материального мира к мысли о Боге является универсальным для Бесед на Шестоднев в целом.

(3.9)	«Я хочу в тебе глубже укоренить чудо творения (τὸ θαῦμα τῆς κτίσεως), чтобы ты, где бы ни находился и перед каким бы родом растений не представал, явственно вспоминал Творца»[707].

[696] Id. HHex. 9.5.
[697] Id. Hom. 4.2, пер. авт.
[698] Id. HHex. 11.4, пер. авт.
[699] Αγγελής, Δ. Op. cit. Σελ. 201.
[700] Bas. Hom. 14.6.
[701] Id. HHex. 6.1.
[702] Id. DeSS. 8.18.
[703] Id. Hom. 4.2.
[704] Id. HHex. 1.7; Id. Hom. 4.2; 5.3.
[705] Id. HHex. 6.2.
[706] Ibid. 1.11; 6.2; Id. HPs. 33.3.
[707] Id. HHex. 5.2, пер. авт.

Видеть «чудеса творения»[708] потому важно, радостно, вдохновляюще, что они суть «чудеса Владыки»[709], слышать о которых сладостно Его «рабам», то есть христианам. Бог во всем (ἐν πᾶσιν) оставил нам «явственные напоминания о Своих чудесах»[710]. Для человека естественно удивляться им, но их невозможно выразить: «Какое слово может это передать? Какой слух – вместить? Какого времени может быть достаточно, чтобы сказать и поведать обо всех чудесах Мастера?»[711].

Слово *чудо*, которым обычно переводят греческое *θαῦμα,* может ввести в заблуждение. В современном русском языке оно подразумевает что-то сверхъестественное, поражающее наблюдателя, выходящее за рамки привычного [712]. Но в употреблении святителем этого слова ничего сверхъествественного не подразумевается. Напротив, он говорит о простых, естественных фактах, понятных широкой аудитории. «Чудесными» их делает тот смысл, какой в них вкладывается, а именно: как считает свт. Василий, они очевидно свидетельствуют о Творце. Чудо, таким образом, характеризует не сам факт, но то удивление, тот восторг человека, который в наблюдаемом узнает следы Творца.

Сопоставление употреблений слов *чудо* и *красота* применительно к космосу позволяет заключить об их семантической близости. Складывается впечатление, что *чудеса* и *красóты мира* – это решительно все предметы и явления живой и неживой природы. Этому выводу способствует следующее заявление автора: «являемое есть знак невидимого» [713]. Объекты природы постольку являются «красóтами» и «чудесами», что в них угадываются, прочитываются действия их Автора: как текст письма выдает достоинства его автора[714], так и эстетическая красота мира свидетельствует о действиях, энергиях Творца.

---

[708] «Θεωρία τοῦ περὶ τὴν κτίσιν θαύματος» (Bas. HHex. 7.6), «τῆς δημιουργίας τὰ θαύματα» (Ibidem).
[709] «Δεσποτικὰ θαύματα» (Ibidem).
[710] «Τῶν οἰκείων θαυμάτων ἐναργῆ τὰ ὑπομνήματα καταλιπών» (Ibid. 8.8).
[711] Ibid. 9.3.
[712] Д. Н. Ушаков так определяет значение слова *чудо*: «В религиозных и мифологических представлениях – явление, противоречащее законам природы и не объяснимое ими, но возможное вследствие вмешательства потусторонней силы» (Толковый словарь Ушакова онлайн [Электронный ресурс]: URL: https://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=85571 (дата обращения: 09.09.2024)).
[713] «Τὰ φαινόμενα τῶν ἀφανῶν εἶναι σημεῖα» (Bas. Ep. 24).
[714] Bas. Ep. 197.1.

Таким образом, в ряде контекстов свт. Василий демонстрирует ассоциацию понятия красоты мира с Божественными действиями или энергиями. Если красота Бога – это Божественная энергия, созерцаемая непосредственно, то мирская красота – это «результат», «произведение» той же самой Божественной энергии. Красота мира – это чувственно воспринимаемый «текст» Творца, прочитывая который, подвижник возводится к непосредственному созерцанию Его Самого Творца. Через красоту мира человек совершает мистическое восхождение к Божественной красоте.

3.3.Красота как Божественная энергия, являемая в человеке

В свете полученного результата естественно предположить наличие подобной связи между красотой Бога и духовной красотой человека.

Автор не оставляет явных намеков на то, какая именно идея для него выступает основной при осмыслении духовной красоты человека. Анализ, однако, выявляет у него несколько понятий, с которыми он склонен ассоциировать духовную красоту, что позволяет пролить свет на то, как святитель осмысляет данное понятие вообще (см. Таблицу 3.1).

Как видно из таблицы, чаще всего красота ассоциируется с понятием *ἀρετή* – «добродетель»[715]. В явном виде эта связь наблюдается лишь в 5 местах. Гораздо чаще (19 раз) оно подразумевается. По-видимому, под «добродетелью» понимается внутреннее, душевное качество, которое было человеком приобретено в процессе нравственного совершенствования [716].

[715] Это обычный перевод: Шичалин, Ю.А. Арете // НФЭ. В 4 т. Т. 1. А–Д. М. : Мысль, 2010. С. 166–167.

[716] См. место, где «красота добродетели» понимается как итог нравственных подвигов души (*Bas*. HPs. 115.4). Для святителя *добродетель* – родовое понятие, вбирающее в себя отдельные виды. См. выражение «πάντα τὰ τῆς ἀρετῆς εἴδη» – «все виды добродетели» (Bas. Hom. 11.5).

Таблица 3.1 – Осмысление свт. Василием понятия духовной красоты человека

№	Богословское понятие, с которым ассоциируется красота	Понятие представлено эксплицитно	Понятие может быть реконструировано	Итого случаев
1-е понимание	*добродетель* (*ἀρετή*) как приобретенное качество отдельного человека	Hom. 3.3; 22.4; 23.2; HPs. 29.5; 115.4	Ep. 28.1; 28.2 (x2); 63.1; 74.1; 102.1; 165.1; 192.1; 197.1; 220.1; Hom. 8.8; 13.7; 18.2; 19.8; 21.3; 21.7; HPs. 44.9; 44.11 (x2)	5+19=24
2-е понимание	следствие общения (взаимодействия) человека с Богом, Святым Духом, «Женихом»-Христом, Божественной благодатью	HPs. 29.5 (x3); 44.9; 44.10; 115.4	DeSS. 9.23; HPs. 29.5; 29.6; 44.11	5+4=9
3-е понимание	*по образу Божию* как врожденное качество отдельного человека	DeSS. 9.23; Ep. 233.1; 233.2; Hom. 9.3	HHex. 10.3; Hom. 3.3; 3.7; 21.3; Ep. 197.1	4+5=9
4-е понимание	качество взаимоотношений между людьми в церковном собрании	Ep. 164.1 (x2); HHex. 4.7	Hom. 8.8; HPs. 44.9; 44.10 (x2); 44.11	3+5=8
5-е понимание	*природа* (включая телесное и духовное в человеке)	DeSS. 9.23; HPs. 29.5	Hom. 3.7; 21.3; 23.2; HPs. 44.10	2+4=6
6-е понимание	*симметрия* души	HPs. 1.2; 29.5 (x2)	–	3

Источник: составлено автором

На втором по частотности месте находится связь духовной красоты с богообщением. Для выражения этой идеи святитель привлекает различные риторические средства. Так, он прямо заявляет, что мы нуждаемся в Божественной благодати, чтобы у нас была красота[717]. Внутреннюю красоту приобретает тот, кто, как Моисей, устремляет свой взор на Божественную красоту[718]. Прекрасна та душа, что «сочеталась с Женихом Словом»[719]. Рядом с упоминанием духовной красоты в экклезиологическом контексте автор говорит, что Бог «породняется с Нею <Церковью>»[720]. Душа умершего человека, красоту которой видит «Владыка и

[717] Греч.: «θείας εἰς τοῦτο χάριτος χρῄζομεν» (*Bas*. HPs. 29.5).
[718] «Кто устремил взор на ее искрящуюся благодать, сам перенимает нечто от нее, как от красильного раствора, заимствуя великолепное какое-то сияние для своего собственного лица» (Bas. HPs. 29.5). См. также: Ibid. 29.6.
[719] Bas. HPs. 44.9.
[720] Святитель, толкуя слова псаломского стиха: «Слыши, дщерь!» (Пс. 44:11 (RSV)), – использует метафору удочерения: «Посредством обращения, называя ее дочкой, Он породняется с нею, как бы удочеряя ее по причине

Судия», характеризуется как приобретшая еще более сверкающее сияние благодати[721]. В трактате «О Святом Духе» возвращение души к духовной красоте ставится в зависимость от того, что Святой Дух присваивает ее Себе, делает ее Своей собственностью[722]. Приобретение красоты есть то же, что «облечься в Господа Иисуса» (см. Рим. 13:14), т. е. «чтобы память о Боге покрывала наш ум»[723]. Таким образом, ассоциация духовной красоты с богообщением прослеживается по меньшей мере в 9 местах.

Еще в 9 местах духовная красота связана с понятием творения человека *по образу Божию*[724]. Восстановление духовной красоты осмысляется как возвращение царскому портрету «древнего образа»[725]. Прекрасен имеющийся в нас *ум* (*νοῦς*), о котором, в свою очередь, говорится, что «в нем мы имеем качество “по образу Создавшего”»[726]. Страсти помрачают красоту души, которая произошла «по образу Создавшего»[727]. В первой беседе о сотворении человека сравнение первозданного Адама с прекрасным изделием производится в свете толкования библейской фразы «по образу»[728]. В беседе 3 выражение *красота добродетели* («τῷ ἐξ ἀρετῆς κάλλει») также приводится автором в контексте толкования *по образу Создавшего*[729]. В том же произведении ниже говорится, что душа сперва губит свою красоту из-за страстей, но когда от них очистится, «возносится до подобия Творцу»[730]. В Ep. 197 духовная красота ассоциируется с понятием *внутреннего человека* (*ὁ ἔσω*

любви» («προσοικειοῦται αὐτὴν διὰ τῆς προσηγορίας, θυγατέρα αὐτὴν προσαγορεύων • οἱονεὶ τεκνοποιούμενος αὐτὴν διὰ τῆς ἀγάπης») (Bas. HPs. 44.10, пер. авт.).

[721] Автор использует выражение «ἐκ τῆς χάριτος» – «по причине благодати» (Bas. HPs. 115.4).

[722] См. выражение: «Οἰκείωσις δὲ Πνεύματος πρὸς ψυχὴν», что можно передать как «приобретение душой сходства со Святым Духом» с той, однако, оговоркой, что в греческой фразе субъектом действия выступает Святой Дух, а не душа (Bas. DeSS. 9.23).

[723] Bas. HPs. 44.11.

[724] Автор чаще ссылается на ап. Павла, используя фразу из Кол. 3:10: «κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν» – «по образу Создавшего его» (Bas. Ep. 233.1; Id. Hom. 3.3; 3.7; 9.3). Но можно предположить, что он это выражение понимает в свете Быт. 1:26 («И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему»), поскольку в беседе о сотворении человека он высказывает схожие мысли (*Id*. HHex. 10.3).

[725] «Τὴν ἀρχαίαν μορφὴν» (Bas. DeSS. 9.23).

[726] Id. Ep. 233.1.

[727] Id. Hom. 9.3.

[728] Id. HHex. 10.3.

[729] Святитель заявляет: «Мы – это душа и ум, поскольку мы сотворены по образу Создавшего» (Id. Hom. 3.3).

[730] Греч.: «δι᾽ ἀρετῆς πρὸς τὴν ὁμοίωσιν ἀνατρέχει τοῦ κτίσαντος» (Ibid. 3.7).

ἄνθρωπος), которое, в свою очередь, в других контекстах перекликается с понятием творения *по образу Божию*[731].

Наконец, в 8 местах красота ассоциируется с качеством взаимоотношений между членами церковной общины, иными словами, помещается в экклезиологический контекст. Выражение *письмо, цветущее красотой любви*[732], подразумевает отклик свт. Василия на ту ситуацию внутри церковной общины, которая стала ему ясной из прочитанного им письма. В 4-й беседе на Шестоднев связь красоты с атмосферой внутри общины автор проводит эксплицитно: «Глубокая тишина сохраняет ее <Церковь> незыблемой», и в силу этого она прекраснее, чем даже море в очах Божиих[733]. В 8-й беседе рассуждения о красоте «невесты» (см. Пс. 44:11–12) завершаются явной отсылкой к Церкви:

(3.10)	«Ведь в широком смысле эти слова псалом предпослал, провозглашая красоту всего церковного Тела (τοῦ γενικοῦ σώματος προκηρύσσων τὴν ὥραν)»[734].

Прочие места, где есть церковный подтекст при осмыслении духовной красоты человека, см. выше в Таблице 3.1.

В трех случаях духовная красота связывается с понятием сотворенной *природы человека* (*φύσις*). Автор использует выражения *τό ἐκ φύσεως κάλλος* – «природная красота»[735], *καλὸς κατὰ τὴν φύσιν* – «прекрасный по природе»[736] и *φύσει καλὸν* – «прекрасное по природе»[737]. С *природой* семантически перекликаются места, где красота именуется «свойственной», «родственной»[738]. Все эти случаи подразумевают мысль, что у человека может быть «настоящая» красота, и это – духовная красота; а может быть еще наносная, кажущаяся, бросающаяся в глаза, ненастоящая. Под красотой природы человека понимается не что иное, как именно «настоящая» красота.

---

[731] Bas. HPs. 44.11.
[732] Id. Ep. 164.1.
[733] Id. HHex. 4.7.
[734] Id. Hom. 8.8.
[735] Id. DeSS. 9.23.
[736] Id. HPs. 29.5.
[737] Id. Hom. 11.5.
[738] См. прилагательные «ἴδιον» или «οἰκεῖον» (Id. Hom. 3.7; 21.3; 23.2; Id. HPs. 44.10).

Представляется возможным обобщить приведенные выше в Таблице 3.1 вариации в понимании свт. Василием духовной красоты с привлечением понятия Божественной энергии или действия. Так, духовная красота, в его понимании, есть *ἀρετή* – приобретенная человеком добродетель (1-е понимание), которая возникает в силу богообщения – его взаимодействия с Богом (2-е понимание), осмысляется как отражение Бога в его душе (3-е понимание) и проявляется во взаимоотношениях людей в церковной общине (4-е понимание). Если совсем кратко, то духовная красота есть отражение в человеческой душе и ее качествах (добродетелях) Божественной красоты.

3.4.Использование свт. Василием понятия красоты в догматическом богословии сравнительно с предшествовавшей традицией

Учение свт. Василия о красоте является следствием исповедуемого им новоникейского богословия, постулирующего равенство Божественных Лиц во всем, что относится к Божественной природе.

Сравнительно с предшественниками своеобразие свт. Василия в догматическом учении о красоте является прежде всего следствием его триадологии. До него в ранней патристике имело место разногласие, поскольку одна линия относила красоту к Отцу, вторая – к Логосу, находились также авторы, относившие понятие одновременно и к Отцу, и к Логосу (Климент Александрийский и сщмч. Мефодий Олимпийский). Первая линия была менее представительной и была разработана слабее [739] . Вторая была более представительной, включая не только христианских авторов, но и античных, которые все относили красоту не к высшему Богу, а ко «второму Богу» (средние платоники), Уму (Плотин) либо Божественному Логосу (Филон и христианские

[739] Just. Mart. Tryph. 4.1.4–11; Athenag. Legatio, 10.1.3; Clem. Alex. Strom. II, 20.111.4.1; III 5.43.2.4; Id. Paedag. III, 2.14.2.1–3; Method. Olymp. Excerpta, col. 401 A.

авторы)[740]. В философском плане эта вторая линия была разработана глубже и систематичнее, чем первая. Святитель в использовании понятия Божественной красоты обнаруживает, с одной стороны, знакомство с обеими линиями, а с другой стороны, независимость от обеих. Он не отдает предпочтения ни той, ни другой. В этом его позицию можно сопоставить с Климентом Александрийским и сщмч. Мефодием Олимпийским. Но он идет далее и относит красоту ко всем трем Божественным Ипостасям.

Далее, Божественная красота задолго до свт. Василия в текстах античных и христианских авторов связывалась с такими понятиями, как *свет*[741], *слава*[742] и *благо*[743]. Впрочем, ни один из предшественников не соотносил красоту со всеми тремя этими понятиями, а только с некоторыми. Святитель же впервые регулярно связывает Божественную красоту со всеми тремя.

Вклад свт. Василия в догматическое использование понятия красоты в патристике можно обобщенно охарактеризовать двояким образом: с одной стороны, – как преодоление оригенизма в аспекте использования красоты в патристике; с другой стороны, – как синтез предшествующих античной и патристической традиций.

При использовании понятия Божественной красоты святитель неявным образом устанавливает негласный «запрет», который после него станет нормой. Имеется в виду использование понятия красоты для описания отношений между

---

[740] См. выше в первой главе учение о красоте «второго Бога» или «Логоса» у средних платоников, а также о красоте Ума у Плотина. Христианские авторы, относившие красоту к Логосу: Iren**.** Adv. haer. III, 19.2, p. 379; IV 33.11, p. 829; V 35.1, p. 441; V 36.1, p. 457; Tertul. Adv. Prax., VII.1; Id. Adv. Marc., III.VII.5; III.XVII.1–2; Clem. Alex. Protr., 12.121.2.1–2; Id. Strom. II, 5.21.1.3; Orig. In Joann. I, 9.55.3; Id. In Joann. XX, 43.406.4–5; Id. Contr. Cels. VI, 77.21–35; Greg. Thaumat. In Orig., 6.83, p. 128; Euseb. In Ps., 240 B; Method. Olymp. Sympos., 3.7.5–8.

[741] Plat. Phaedrus, 250 B–C; Id. Respublica, VI 508 E – 509 B; Alcinous. Epit. doctr. Platon., 10.2–3; Plot. Enn. I, 6.3.18; 6.5.11–12; Id. Enn. VI, 7.22.11–12, 25, 33–34; Прем. 7:25–26 (LXX); Athenag. Legatio, 10.1.3; Iren**.** Adv. haer. V, 36.1, p. 457; Tertul. Adv. Prax., VII.1; Clem. Alex. Strom. II, 5.21.1.3; Orig. Contr. Cels. VI, 77.12, p. 372; Id. In Gen. Hom., 1.13, S. 18; Method. Olymp. Sympos., 6.1.20–21; Ephr. Syr**.** Hymn. de Parad., 9.24–25.

[742] Прем. 7:25 (LXX); Iren**.** Adv. haer. V, 35.1, p. 441; Tertul. Adv. Marc., III.XVII.1–2; Ephr. Syr**.** Hymn de Parad. 9.24–25.

[743] Plat. Gorgias, 477 A; Id. Hippias major, 297 A–C; Id. Meno, 77 B; Id. Protagoras, 358 B; 359 E; 360 B; Id. Symposium, 204 E – 206 A; Id. Phaedo, 65 D; 100 B; Id. Respublica, VI 508 E – 509 B; Id. Philebus, 64 E – 65 A; Id. Critias, 48 B; Aristot. Rhetorica, 1366a33–34; SVF III, fr. 16.11–12; Plut. De Iside et Osiride, 382 F.5 – 383 A.7; Alcinous. Epit. doctr. Platon., 10.3; 27.4.8–11; Apul. De Plat. et eius dogm., 2.2; Plot. Enn. I, 6.6.25–26; 6.7.1–3, 15, 21–25, 27–30; 6.8.1–3; 6.9.37–43; Id. Enn. V, 5.12.16–19, 30–32, 37–38; 8.8.4–5; Id. Enn. VI, 7.32.28–35; 7.33.22, 37–38; Прем. 7:26 (LXX); Just. Mart. Tryph. 4.1.4–11; Clem. Alex. Strom. III, 5.43.2.4; Method. Olymp. Excerpta, col. 401 A.

Божественными Ипостасями, что до него имело место. Здесь представляется менее важным, какая именно Ипостась выступала в качестве субъекта созерцания: так, у Оригена первая Ипостась (Отец) созерцала красоту второй Ипостаси (Логоса), у прп. Ефрема, напротив, вторая Ипостась (Сын) созерцал красоту первой Ипостаси (Отца). Схожим функционалом наделял понятие красоты и Плотин, у которого удалось обнаружить конкретным примеры того, как Единое «созерцает» красоту Ума, а также как Душа созерцает красоту Ума; кроме того, поскольку для него была типична идея, что Ум созерцает Единое, то и созерцание Умом красоты Единого выглядит вполне органичным для его мировоззрения (хотя конкретных примеров этого обнаружить не удалось). Свт. Василий нигде не демонстрирует схожего употребления. В его текстах Божественная красота созерцаема только творениями – человеком либо ангелом.

Последний вывод можно зафиксировать более точно. Широко известно, что в ранней христианской богословской мысли бытовало разделение на богословие (*θεολογία*) – учение о Боге в Самом Себе (преимущественно – о Его троичности) и домостроительство (*οἰκονομία*) – учение об отношении Бога с миром (преимущественно – о Боговоплощении)[744]. Можно заключить, что если некоторые христианские авторы до свт. Василия эксплицитно относили красоту не только к домостроительству, но и к богословию, то святитель при использовании понятия, не отрицая богословского контекста, делает акцент на домостроительном контексте: красота Бога – один из аспектов Его самооткровения творениям. Святитель первый на греческом Востоке крупный христианский богослов, кто развивает учение о Божественной красоте как о природном атрибуте или Божественной энергии, которая в равной степени присуща трем Божественным Ипостасям, которая проявляется в нравственном образе Богочеловека Иисуса Христа и в Церкви как Его Теле и которая отражается в душе добродетельного человека и в мире.

[744] Болотов, В.В. Лекции по истории древней церкви. Т. 2. С. 301.

В понимании красоты души святитель не добавляет ничего принципиально нового. Он воспринимает мотивы, которые до него в такой же конфигурации использовал Ориген, а именно: осмысляет красоту души как добродетель, как качество *по образу Божию*, как следствие мистического общения человека с Богом и, наконец, как качество церковной общины. Только, в отличие от Оригена, учившего о мистическом браке души только с Логосом, святитель учит об общении с триединым Богом посредством Его энергии.

В понимании красоты мира святитель, с одной стороны, воспринимает идею о восхождении посредством эстетической красоты мира к Самому Богу, представленную в Септуагинте и использовавшуюся ранней патристикой до него (Афинагор, Климент Александрийский, Ориген). В свою очередь, он развивает эту идею, интерпретируя красоту мира как текст, вызывающий удивление в человеке-читателе и говорящий ему о Творце. С другой стороны, он добавляет новую идею о том, что красота мира – это функции отдельных его вещей в свете конечных целей, которые в полной мере открыты только Творцу.

Выводы к третьей главе

Третья глава была посвящена исследованию места красоты в догматическом учении Великого Каппадокийца.

Учение свт. Василия Великого о Божественной красоте вытекает из его учения о Святой Троице. Красота понимается им как свойство Божественной природы, в равной степени содержимое тремя Божественными Ипостасями. Она отождествляется с Божественными энергиями или действиями, присущими Божественной природе и являемыми в творении через духовную красоту человека и эстетическую красоту мира.

Красота Божественной природы является в Боговоплощении. Бог Сын становится человеком Иисусом Христом и Своей жизнью, смертью, воскресением

и вознесением оставляет нравственный образ, который также характеризуется красотой. Красота нравственного образа Христа возводит к Божественной красоте.

Под красотой мира свт. Василий понимает, с одной стороны, конечные цели, ради которых мир был сотворен и которые вполне открыты только Творцу; с другой стороны, – эстетически воспринимаемое устройство сотворенного мира, которое трактуется им как чувственно воспринимаемый «текст», посредством коего человек совершает мистическое восхождение к непосредственному созерцанию Божественной красоты. Духовная красота в понимании свт. Василия есть приобретенная человеком добродетель (*ἀρετή*), которая является следствием богообщения и в то же время отражением в человеке как образе Божием Его красоты и которая проявляется во взаимоотношении людей в церковной общине.

Сравнительно с предшественниками своеобразие свт. Василия при использовании понятия Божественной красоты в догматическом богословии вытекает из его учения о Святой Троице. Понимая красоту как природный атрибут, в равной степени принадлежащий трем Божественным Ипостасям, он снимает кажущееся противоречие идей, имевшее место в предшествовавшей патристике и выражавшееся в сосуществовании двух преемственных линий, осуществляя тем самым их синтез. Если первыми в этом намерении были сщмч. Мефодий и Дидим, понимавшие красоту как качество и Бога Отца, и Логоса, то свт. Василий, развивая эту объединительную интенцию, довел ее до безупречной и стройной схемы, опиравшейся на Никейское исповедание.

Исторический вклад свт. Василия в догматическое использование понятия красоты сводится к тому, что он первый греческий богослов, кто развивает учение о красоте как Божественной энергии, равно присущей трем Божественным Ипостасям и являемой в творении как один из аспектов самооткровения триединого Бога.

ГЛАВА 4. УЧЕНИЕ СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО О СОЗЕРЦАНИИ БОЖЕСТВЕННОЙ КРАСОТЫ

Глава 3 показала, что использование свт. Василием понятия красоты согласовано с его учением о Святой Троице, является средством догматического богословия. Оно помогает ему описать Бога, – каков Он в Своей запредельной вышине, в далекой от всего человеческого неприступности. В этом смысле Красота есть лишь один из прочих атрибутов Его природы[745]: Благость, Начало, Источник, Свет, Мудрость, Сила, Мощь, Слава, Достоинство, Жизнь и многие другие.

Уникальность понятия красоты становится явной при переходе от догматического учения к духовному опыту. Свт. Василию недостаточно ограничиться одной догматикой. Сколь бы истинными ни были его представления о триедином Боге, сколь ни велико было их влияние на последующую триадологию Восточной Церкви, они есть лишь часть его мировоззрения. Другой частью, вытекающей из догматики, но тем не менее также очень важной является учение святителя о Божественных энергиях – о том, как Бог воздействует на мир и человека – венец Своего творения и как тот это опытно переживает. Бог не только «там», в потусторонней запредельности, но и «здесь», в самой интимности внутреннего опыта; не только есть, но и является. Именно в контексте учения о том, что испытывает человек, познавая Бога в Его энергиях, проясняется действительная значимость понятия красоты – понятия не только догматического богословия, но и аскетики, которая подготавливает подвижника к мистическому созерцанию.

[745] См. перечни Божественных имен во фрагментах (2.1)–(2.3) выше.

4.1.Учение свт. Василия Великого о созерцании Божественной красоты как производная его жизненного опыта

Сочинения писателя, концепции мыслителя вытекают из жизни, рождаются из опыта. Свт. Василий не является исключением. Великий Каппадокиец оставил в истории Церкви заметный след, благодаря чему до наших дней дошли источники[746], позволяющие проследить не только ключевые факты его биографии, но отчасти и его внутреннюю эволюцию.

Прежде чем выявить место учения о красоте в аскетическом, или опытном богословии святителя, представляется уместным указать тот, собственно, опыт, из которого это учение вытекает, интеллектуальным оформлением которого является. О том, что свт. Василий был не чужд некоторого рода духовного опыта, который для большинства людей может показаться экстраординарным, свидетельствует его младший брат свт. Григорий Нисский. В похвальном слове на память усопшего святителя он передает следующее: ««Однажды ночью его осиял свет (γίνεται αὐτῷ φωτὸς ἔλλαμψις), когда он молился дома. Был чем-то невещественным тот свет (ἄϋλον δέ τι τὸ φῶς ἦν ἐκεῖνο), Божественной силой осветивший жилище (θείᾳ δυνάμει καταφωτίζον τὸ οἴκημα), и не был зажжен ни от чего материального (ὑπ᾽ οὐδενὸς πράγματος ὑλικοῦ ἐξαπτόμενον)»[747]. Это свидетельство тем более актуально, что, как показал параграф 2.3, понятие Божественной красоты святитель отождествляет со светом.

Ниже предлагается рассмотреть гипотезу об эмпирическом происхождении понятия Божественной красоты у свт. Василия. Ключевые вопросы следующие: 1) откликом на какие жизненные события могло стать появление в сочинениях автора этого понятия; 2) изменялся ли характер его использования со временем; 3) каково было его практическое применение.

---

[746] Помимо сочинений самого свт. Василия, это также сочинения свт. Григория Богослова (Greg. Naz. Orat. XLIII; Id. De vita sua), свт. Григория Нисского (Greg. Nyss. De vita Macr.; Id. In Basil. fratr.) и церковных историков V в. (Rufin. Aquil. Hist. eccl.; Socr. Schol. Hist. eccl.; Sozom. Hist. eccl.).

[747] Greg. Nyss. In Basil. fratr., p. 127.7–10, пер. авт.

4.1.1. Обучение в Афинах: обращение к Божественной красоте

О событиях из жизни будущего архиепископа Кесарии Каппадокийской свидетельствуют различные источники. Многие сведения могут быть почерпнуты из его обширной переписки[748]. Однако значительная часть его литературного наследия относится к периоду епископства (370–379 гг.). О раннем периоде – детстве, юности и молодости свт. Василия – наука черпает сведения исключительно из позднейших свидетельств, которые спустя много лет ретроспективно отсылают к событиям давно минувшим.

Таким периодом из жизни будущего святителя, сведения о котором приходится черпать из более поздних источников, является время обучения в Афинах. Самый ранний из текстов дошедшего до наших дней корпуса сочинений (Ep. 1) датируют 357 г., т. е. оно было написано уже после возвращения из Афин в 355/356 г. О том, как протекала жизнь свт. Василия в центре тогдашнего образования империи, сам святитель практически не отзывается. Его биографам хорошо известны слова, которые тот напишет много лет спустя в 375 г. в письме к Евстафию Севастийскому:

(4.1)	«Много времени потратил я на суету и всю почти юность свою потерял в суетном труде, с каким упражнялся в том, чтобы уразуметь уроки мудрости, обращенной Богом в юродство; когда же наконец, как бы восстав из глубокого сна, обратил взор (ἀπέβλεψα) к чудному свету (πρὸς τὸ θαυμαστὸν φῶς) истины евангельской и увидел бесполезность мудрости “князей века сего престающих” (1 Кор. 2:6), тогда, пролив много слез о жалкой жизни своей, пожелал я, чтобы дано мне было руководство к церковному изучению догматов благочестия»[749].

Эти слова в научной литературе трактуют как «обращение»[750], «духовное пробуждение»[751] или, если учитывать, что его воспитывали в благочестивой христианской семье, как «возвращение»[752] к первоначальному призванию. С одной

[748] См. работы: Courtonne, Y. Un témoin du IV^e^ siècle : Saint Basile et son temps d’après sa correspondance. Paris : Société d’édition Les belles lettres, 1973; Pouchet R. Basile le Grand et son univers d’amis d’après sa correspondance. Une stratcégie de communion. Roma : Institutum patristicum Augustinianum, 1992.
[749] Bas. Ep. 223.2.
[750] Rousseau, Ph. Basil of Cesarea. Berkeley; Los Angeles; Oxford : University of California Press, 1994. P. 22.
[751] Quasten, J. Op. cit. P. 204; Hildebrand, S.M. Basil of Caesarea. Grand Rapids : Baker Academic, 2014. P. 7.
[752] Как выражает эту мысль А. Сильвас, «это был не *новый* призыв (this was not a *new* call), но *повторение старого* (but a *re*-call)»: Silvas A. Op. cit. P. 70.

стороны, в (4.1) не содержится указаний, которые позволяли бы назвать точную дату или хотя бы период времени, на который ссылается сорокапятилетний архиепископ. Выражения «много времени» и «всю почти юность свою», очевидно, относятся к периоду, растянутому на годы. Известно (см. Приложение 2), что свое обучение святитель начал еще при живом отце в 340-е гг.; из Афин он вернулся в 355/356 г. Из слов этого письма затруднительно однозначно заключить, имеет ли его автор в виду весь этот период или только его часть. Но, с другой стороны, далее несколькими строчками ниже он упоминает свое паломничество по восточным провинциям империи, которое состоялось уже после Афин и предшествовало аскетическому удалению в Понт в 357 г., почему считается, что отрезок времени, который святитель уничижительно именует «суетным трудом» («τῇ ματαιοπονίᾳ»), непременно должен включать и афинский период. Отсюда логично следует, что слова «как бы восстав из глубокого сна, обратил взор к чудному свету истины евангельской», описывают конкретное событие, произошедшее уже после Афин[753]. Такой вывод хорошо согласуется со свидетельством младшего брата свт. Григория Нисского, согласно которому гордого, высокомерного («ὑπερφυῶς ἐπηρμένον») по причине собственной образованности свт. Василия по возвращении из Афин наставила на путь истинный старшая сестра прп. Макрина[754]. При таком взгляде на путь святителя к пастырскому призванию из общей интерпретационной картины выбивается, однако, то описание жизни молодого свт. Василия в афинский период, который предлагает его друг свт. Григорий Богослов в похвальном слове уже после его кончины. Описание Назианзином их дружбы и жизни в Афинах при таком подходе приходится считать анахронизмом, то есть сознательным смещением тех событий духовного пути святителя, которые произошли позднее, на более ранний афинский этап. При этом сказанные вскользь слова Назианзина: «Когда же возвратились мы в домы <после Афин>, уступив нечто миру и зрелищу», – трактуют как сознательное сглаживание действительности: дескать, молодой

[753] Ibidem.
[754] Greg. Nyss. De vita Macr., p. 377.11–19.

свт. Василий до поры и не собирался избирать аскетический путь, но готовил себя к светской карьере[755].

Проблема, с которой вынуждены сталкиваться исследователи жизни свт. Василия, вполне нетривиальна: при прямом признании святителя, что он пережил духовное обращение (Ep. 223.2), как согласовать противоречивые свидетельства его друга и младшего брата, один из которых рисует молодого свт. Василия в Афинах уже убежденным христианином[756], определившимся со своим призванием, а другой, напротив, изображает его даже после Афин устремленным к светской славе и далеким от духовного поприща[757]. При сталкивании этих свидетельств приходится подозревать либо первого в дипломатическом приукрашивании действительности ради формирования идеализированного образа усопшего друга, либо второго чуть ли не в зависти к более успешному старшему брату.

Источниковая база, из которой выводят те или иные интерпретации относительно афинского периода, у всех исследователей одна и та же. Имеющиеся свидетельства можно трактовать различным образом. Между тем представляется малоубедительной такая интерпретационная схема, ради построения которой приходится обесценить свидетельство одного из тех, кто близко знал свт. Василия. Поэтому можно предложить такое объяснение афинского периода, которое примирит оба свидетельства.

Начать следует с того, что нет достаточных оснований принижать ценность свидетельств об афинском периоде свт. Григория Богослова.

Назианзин произносит памятное слово свт. Василию не тотчас после его смерти, а спустя год или два[758]. Совершенно естественно, что оратор, который, как следует из контекста, выступает на собрании в память об усопшем друге, стремится подчеркнуть его лучшие стороны. Между тем описание им свт. Василия дает образ

---

[755] Такую интерпретацию предлагает А. Сильвас: Silvas A. Op. cit. P. 69–71.
[756] Greg. Naz. Orat. XLIII, 20–21.
[757] Greg. Nyss. De vita Macr., p. 377.11–19.
[758] По мнению Ж. Бернарди, возможной является дата 1 января 382 г. См.: Bernardi, J. La prédication des pères cappadociens : le prédicateur et son auditoire. P. 236; Id. Introduction // SC № 384. P. 27.

молодого человека, хотя, безусловно, выдающихся способностей, но все же не лишенного человеческих слабостей. В частности, он описывает психологический кризис, который его друг пережил в Афинах по приезду:

(4.2)	«Но такова человеческая немощь (τὸ πάθος)! Когда, надеясь великого, вдруг получаем ожидаемое, тогда кажется сие нам ниже составленного мнения. И Василий подвергся сей же немощи (τοῦτο καὶ αὐτὸς πάσχων), сделался печален, стал скорбеть духом и не мог одобрить сам себя за приезд в Афины, искал того, на что питал в себе надежды, и называл Афины обманчивым блаженством»[759].

Лишь после этого упоминания автор памятной речи начинает тему христианского самоопределения, которое, судя из его описания, друзья осуществляют в Афинах.

(4.3)	«Когда же по прошествии некоторого времени <после кризиса свт. Василия> открыли мы друг другу желания свои и предмет оных – любомудрие, тогда уже стали мы друг для друга всё – и товарищи, и сотрапезники, и родные; одну имея цель, мы непрестанно возрастали в пламенной любви друг к другу»[760].

Назианзин изображает события из жизни свт. Василия так: сперва тот переживает психологический кризис, настолько существенный, что автор погребального слова не счел себя вправе о нем умолчать, использовав применительно к усопшему другу слово *πάθος* [761]. Лишь «по прошествии некоторого времени» между ними происходит откровенный разговор, в котором друзья открывают друг другу обоюдное желание следовать «философии». Дальнейший ход погребальной речи набрасывает с помощью ненавязчивых штрихов достаточно недвусмысленную картину двух друзей, которые всерьез пришли к идеалу подвижничества. Их общую со свт. Василием жизненную цель автор речи характеризует, помимо слова «философия», также выражениями «добродетель»[762] и «страстная любовь к Богу» (οἱ κατὰ Θεὸν <ἔρωτες>). Если автора погребальной речи и можно заподозрить в сознательном приукрашивании

[759] Greg. Naz. Orat. XLIII, 18.
[760] Ibidem.
[761] В античном употреблении термин был скорее нейтральным, означая «то, что случается с человеком», «то, что человек пережил, хорошее или плохое», и лишь частное его значение – «неудача, бедствие» (GEL. P. 1285). Но в греческой патристике за ним, в основном, закрепляется негативный смысл (PGL. P. 992–993). В рассматриваемом контексте, очевидно, имеется в виду ограниченность, несовершенство свт. Василия, которая, по мнению автора, нейтральна в нравственном отношении. Иными словами, перевод термина «немощь» вполне соответствует контексту.
[762] Greg. Naz. Orat. XLIII, 20.

исторической правды – такова особенность жанра, – то это же подозрение выглядит совершенно нелепым, если обратиться к его автобиографической поэме. В сочинении «О своей жизни» (начало 382 г.[763]), свт. Григорий, отзываясь об афинском периоде, использует выражения, органично согласующиеся с надгробной речью: «Бог и страстное желание лучшего» («πόθος τῶν κρεισσόνων»)[764], «жизнь для Бога»[765] – так он характеризует свою со свт. Василием мотивацию тех лет. Предположение, будто престарелый архиерей в автобиографическом поэтическом тексте пошел на сознательную фальсификацию и искажение исторической правды, выглядит нелепым, поскольку в этом сложно усмотреть здоровый мотив. А если так, то приходится признать правдивость и погребального слова, предлагающего согласную картину.

Итак, близкий друг свт. Василия в двух своих сочинениях дает понять, что уже в Афинах они оба имели горячее желание избрать духовный путь. Отдельные выражения сообщают, что это желание уже тогда претворилось в решения, выразившиеся в конкретных практиках. Так, он заявляет, что уже в Афинах оба посещали христианские храмы и «тамошних учителей»[766], приобретали навык внутренней дисциплины, а именно: «закрывали и ограждали» свою «мысль» («διάνοιαν») от всего неподобающего[767]. Уже в Афинах оба практиковали чтение Священного Писания, поскольку к концу этого периода у свт. Григория (а следовательно, и у его друга) было «страстное влечение к Божественным книгам» («θείων βίβλων πόθος»)[768].

Описание свт. Григория Богослова заставляет поставить вопрос о времени духовного обращения его друга. Что самый факт какого-то «обращения» имел место, заявляет сам свт. Василий в Ep. 223.2. С психологической стороны нет ничего недостоверного в истории, когда повзрослевший отпрыск благочестивых

[763] Иларион (Алфеев), еп. Григорий Богослов. Сочинения // ПЭ. Т. 12. С. 678.
[764] Greg. Naz. De vita sua, 232.
[765] Ibid. 480.
[766] Id. Orat. XLIII, 21.
[767] Ibidem.
[768] Id. De vita sua, 296–297.

родителей лишь в зрелом возрасте по-настоящему принимает и усваивает те нравственные идеалы, в которых был воспитан. Строго говоря, свт. Григорий в погребальном слове не заявляет ни о каком «обращении» свт. Василия, а лишь подчеркнуто отмечает его кризис и затем, «по прошествии некоторого времени», изображает его убежденным христианином. Но при сопоставлении его свидетельств с Ep. 223.2 становится ясным следующее: с точки зрения ближайшего друга и сотаинника, духовное обращение свт. Василия имело место уже в Афинах.

В текстах самого архиепископа Кесарии Каппадокийской понятие Божественной красоты впервые появится лишь после Афин, в Ep. 2 (358 г.). Однако примечательно, что его друг в погребальной речи для характеристики того состояния и настроения, какое их сблизило в Афинах, использует именно это самое понятие. В том же параграфе, где описывается кризис свт. Василия и упоминается откровенный разговор, кода друзья признались в стремлении к «философии», Назианзин несколько ниже пишет следующее:

(4.4)	«Но любовь по Богу (οἱ κατὰ Θεὸν <ἔρωτες>) и целомудренная, и предметом имеет постоянное, и сама продолжительна. Чем большая представляется красота (κάλλος) имеющим такую любовь, тем крепче привязывает к себе и друг к другу любящих одно и то же. Таков закон любви, которая превыше нас!»[769].

Разумеется, у автора погребальной речи могли быть различные причины использовать в отнесении с Богом именно термин *красота* для описания духовной весны, какую будущие подвижники, а тогда молодые интеллектуалы пережили в Афинах. Конкретно в этом случае сложно опровергнуть предположение, что перед читателем всего лишь литературный троп, с помощью которого автор ретроспективно обобщает опыт, пережитый друзьями 25–30 лет назад. Но также непросто опровергнуть и альтернативное предположение: что Назианзин здесь заимствует то выражение, которое действительно могло быть использовано в задушевных разговорах двух молодых аристократов, вознамерившихся избрать достаточно неординарный для их социального круга жизненный путь и

[769] Id. Orat. XLIII, 19.

заинтересованных объяснить и обосновать, по крайней мере самим себе и друг другу, почему они предпочитают отказаться от вступления в брак.

Оба предположения приходится признать лишь предположениями. Фактом же является то, что самый ранний эпизод из жизни свт. Василия, для характеристики которого в дошедших до нас источниках привлекается понятие Божественной красоты, относится к афинскому периоду, – пусть это упоминание содержится в тексте другого автора, написанного уже после смерти самого святителя.

Развиваемая здесь гипотеза о том, что обращение молодого свт. Василия пришлось на время обучения в Афинах, требует дальнейшей аргументации. Остается несколько вопросов, требующих разрешения. Если духовное обращение произошло в Афинах, то, во-первых, как объяснить, что крещение свт. Василий принимает лишь после возвращения домой в Кесарию Каппадокийскую[770]? Если человек решился посвятить себя «философии», то зачем было ждать несколько лет? Во-вторых, почему после возвращения домой молодой свт. Василий преподает риторику и, возможно, также ведет практику судебного красноречия[771], которые, по замечанию младшего брата, его влекли[772]? В-третьих, как с этим согласовать сообщение младшего брата, что свт. Василий вернулся домой гордым и надменным, а вступление на путь аскезы было сделано исключительно под влиянием старшей сестры[773]?

Перечисленные «противоречия» возникают, лишь если под «обращением» свт. Василия понимать конкретный момент времени, который решительно

---

[770] Видимо, от местного епископа Диания. См.: Bas. Ep. 51.1; Id. DeSS. 29.71; Greg. Naz. Orat. XLIII, 27.

[771] Rufin. Aquil. Hist. eccl. 2(XI).9; Sozom. Hist. eccl. 6.17.

[772] Свт. Григорий Нисский сообщает сведения, касающиеся старшего брата: «Хотя она <прп. Макрина Младшая> увидела, что он чрезвычайно превозносится своей культурой (λαβοῦσα τοίνυν αὐτὸν ὑπερφυῶς ἐπηρμένον τῷ περὶ τοὺς λόγους φρονήματι), с пренебрежением относится ко всем чинам (πάντα περιφρονοῦντα τὰ ἀξιώματα) и считает себя значительнее тех, кто славен своей влиятельностью <в провинции> (ὑπὲρ τοὺς ἐν τῇ δυναστείᾳ λαμπροὺς ἐπηρμένον τῷ ὄγκῳ), она так скоро (τοσούτῳ τάχει) направила его к цели философии (πρὸς τὸν τῆς φιλοσοφίας σκοπὸν ἐπεσπάσατο), что он, забыв мирское тщеславие (ἀποστάντα τῆς κοσμικῆς περιφανείας) и презрев <желание> вызывать восхищение ученостью (ὑπεριδόντα τοῦ διὰ τῶν λόγων θαυμάζεσθαι), сам сделался ревнителем той же трудовой жизни и в совершенном нестяжании беспрепятственно устремился на путь добродетели» (Greg. Nyss. De vita Macr., p. 377.11–19, пер. авт.). Также: «Василий не долго продолжал хвалиться тем, чего устыдился (οὐδὲ οὗτος παρέμεινεν ἐπιπολὺ νομίζεσθαι τοῦτο, ᾧ ἐπησχύνετο); ибо, стряхнув с себя всю славу внешней культуры (πάσαν γὰρ τὴν ἐκ τῶν ἔξωθεν λόγων δόξαν ἀποσεισάμενος)… перешел к смиренной жизни» (Greg. Nyss. In Basil. fratr., p. 126.11–14, пер. авт.).

[773] Greg. Nyss. De vita Macr., p. 377.

разделил его биографию на «до» и «после»: «до» он был тщеславным, надменным, хотел светской славы и учился в Афинах, центре языческой мудрости той эпохи; а «после» крестился, отправился в паломничество и посвятил себя аскетическим опытам, удалившись в Понт. Такая черно-белая картина, когда «после» выглядит крайне контрастно на фоне «до», в отдельных случаях имела место в жизни выдающихся святых. Известны хрестоматийные примеры свв. апостолов [774]. Широко известны жизненный поворот прп. Антония Великого [775] и обращение блж. Августина [776]. Современность также, вероятно, может привести схожие примеры.

Следует ли свт. Василия однозначно относить к числу «хрестоматийных» примеров, в которых духовный путь эволюционировал скачкообразно, а внутреннее обращение будущих подвижников строго синхронизировалось с кардинальными переменами и во внешнем жизненном укладе? Ответ с опорой на источники следует считать отрицательным. Главное место, где сам свт. Василий свидетельствует о своем внутреннем обращении (Ep. 223.2), не содержит четких указаний на время, когда это произошло. Мнение, что это было пережито уже после Афин, незадолго до принятия крещения, не выводится строго из источников, а есть лишь одна из возможных интерпретаций. Что это было так у прп. Антония Великого и блж. Августина, не доказывает, что так было и у свт. Василия.

Тогда, напротив, можно ли допустить, что между внутренним обращением и внешними переменами пролегал отрезок в несколько лет? На этот вопрос следует, с опорой на источники, дать положительный ответ. Свт. Григорий Назианзин в погребальном слове описывает ценностно мировоззренческую переориентацию своего друга, произошедшую в Афинах[777], но при этом нигде не говорит о том, чтобы уже в Афинах его друг принял крещение. Сам свт. Василий оставляет косвенные свидетельства в пользу того, что он принял крещение позднее в Кесарии

[774] Петра и Андрея (Мк. 1:16–18), Иакова и Иоанна (Мк. 1:19–20), Павла (Деян. 9:3–11).
[775] Athan. Alex. De vita Ant., 2–3, p. 132–134.
[776] August. Confess. 8.29.
[777] Greg. Naz. Orat. XLIII, 18.

Каппадокийской от местного епископа Диания[778]. Кардинальные изменения в его жизненном укладе следуют уже вскоре после крещения: он сперва отправляется в паломничество, затем удаляется в уединение в Понт (см. Приложение 2). Впоследствии в своих текстах он будет развивать идею о строгой синхронизации между, с одной стороны, принятием крещения и, с другой стороны, кардинальным изменением нравственной жизни [779], что, очевидно, может подразумевать изменения и внешнего уклада. Столь серьезное отношение к крещению он показал на собственном примере (см. Приложение 2). Можно полагать, что столь нелегкомысленный взгляд на крещение в нем преобладал и до того, как он совершил этот шаг. Следовательно, выглядит психологически правдоподобным, что между внутренним обращением в Афинах и принятием крещения с последующим кардинальным изменением жизненного пути прошло несколько лет. Свт. Василий, отличавшийся рассудительностью уже с молодых лет [780], не торопился с осуществлением шага, который, как он знал заведомо, не будет иметь обратного отсчета. К крещению он подойдет во всеоружии: с завершенным образовательным циклом, с опытом изучения Писания, с навыком внутренней самодисциплины и, очевидно, с созревшей и укрепившейся решимостью.

Нельзя забывать, что свт. Григорий Назианзин мог быть единственным конфидентом молодого свт. Василия. По крайней мере его надгробная речь очень способствует такому предположению. Но если так, то вряд ли младший брат мог знать о намерениях старшего. Ему было известно, что к моменту возвращения свт. Василия: их общая сестра прп. Макрина уже вела аскетический безбрачный образ жизни; что их мать св. Эмилия и брат Навкратий последовали ее примеру; что обе – дочь и мать – организовали в родовом поместье Анниса аскетическую общину; что прп. Макрина как идейно избравшая путь невесты Христовой, вероятно, могла распространять свои убеждения и на родственников, в том числе на старшего из братьев; наконец, что тот вернулся из Афин еще некрещеным, а

[778] Bas. Ep. 51.1; Id. DeSS. 29.71.
[779] Id. DeB. 1.1.2; Id. DeSS. 15.35.
[780] Greg. Naz. Orat. XLIII, 16–17.

принял крещение лишь спустя несколько месяцев. Интерпретация, которую предлагает свт. Григорий Нисский в «Послании о жизни преподобной Макрины», есть взгляд человека, который не был поверенным душевных тайн старшего брата. А непродолжительное преподавание риторики свт. Василием, которое его брат интерпретировал как слабость к светскому признанию, могла быть на самом деле именно уступкой просьбам[781], тогда как само намерение принять крещение и избрать аскетический путь и не снималось с внутренней повестки.

Таким образом, можно подытожить следующее. Опыт внутреннего обращения, описываемый свт. Василием в Ep. 223.2, с учетом слова 43 свт. Григория Богослова следует отнести к афинскому периоду. Свт. Василий описывает опыт с привлечением метафоры оптического восприятия света[782], а свт. Григорий – красоты[783]. Уже в Афинах внутренний поворот проявился в отдельных аскетических практиках. В 357 г. событие внутренней жизни претворилось в решение принять крещение, за которым последовала кардинальная перемена внешнего уклада жизни, связанная с началом подвижничества в глуши Понта. Наиболее вероятным эмпирическим основанием, послужившим появлению у свт. Василия понятия Божественной красоты, следует считать опыт внутреннего обращения в Афинах.

4.1.2. Уединение в Понте: Божественная красота как одно из средств положительной аскетики

Самое раннее использование свт. Василием понятия Божественной красоты содержится в Ep. 2 (358 г.). Позади осталось крещение, ставшее плодом внутреннего пути нескольких лет, паломническое путешествие по восточным

[781] Как пишет Назианзин: «…ненадолго проявив благосклонность к спектаклю мирской жизни (μικρὰ τῷ κόσμῳ καὶ τῇ σκηνῇ χαρισάμενοι) и лишь настолько, чтобы освободить себя от страстного желания многих (καὶ ὅσον τὸν τῶν πολλῶν πόθον ἀφοσιώσασθαι), – потому что сами-то мы не были склонны жить для театра и напоказ (οὐ γὰρ αὐτοί γε εἴχομεν θεατρικῶς οὐδ’ ἐπιδεικτικῶς)…» (Greg. Naz. Orat. XLIII, 25, пер. авт.).
[782] Bas. Ep. 223.2.
[783] Greg. Naz. Orat. XLIII, 18.

провинциям империи [784], где он имел личное общение с местными подвижниками[785]. По возвращении из этого круиза он удаляется в Понт. Там, среди принадлежащих его семье угодий, он поселяется в уединенном месте возле реки Ирис, на некотором расстоянии от родового поместья Анниса, где к тому моменту уже существовала аскетическая община, образовавшаяся под влиянием прп. Макрины, его старшей сестры[786]. В новом статусе он проживает уже, вероятно, несколько месяцев или больше[787]. Из Афин он вернулся раньше свт. Григория, и пути друзей на время разошлись. Свт. Василий живет в глухом месте, куда захаживал лишь редкий охотник[788], его друг – в городе Тиверин, куда направился после Афин помочь престарелым родителям [789]. В этом жизненном контексте свт. Василий пишет своему другу письмо – Ep. 2.

Корпус сочинений свт. Василия включает не все тексты, когда-либо им написанные, а лишь сохранившиеся. Если сопоставить самые ранние его письма, адресованные другу свт. Григорию, с самыми ранними письмами последнего к свт. Василию, то у читателя возникает естественное впечатление, что перед ним только отдельные реплики из эпистолярного диалога. Р. Пуше, справедливо отмечая очевидные лакуны в сохранившейся переписке друзей после Афин, предлагает реконструкцию содержания утраченных писем[790]. Одной из реплик этой переписки было 14-е письмо свт. Василия, которое считают более ранним, чем 2-е[791]. В нем начинающий аскет красочно описывает выбранное им для уединения место. А в самом конце язвительно отзывается о Тиверине, где в то время находится его друг [792]. В одном из несохранившихся писем свт. Григория тот попросил свт. Василия описать ему его жизнь в уединении. Развернутым ответом на эту

[784] Сам святитель упоминает Месопотамию, Келесирию, Палестину и Египет. См.: Bas. Ep. 223.2–3.
[785] Ibidem.
[786] Silvas, A. Op. cit. P. 61–83.
[787] Ibid. P. 87. А. Сильвас допускает, что он мог вести новый для себя образ жизни уже год или более.
[788] Bas. Ep. 14.2.
[789] Greg. Naz. Epist. I.
[790] Pouchet, R. Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance... P. 95–96.
[791] Сперва было написано Ep. 1 к Евстафию Севастийскому, затем Ep. 14 и лишь потом Ep. 2. См.: Fedwick, P.J. A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea. P. 6; Pouchet, R. Op. cit. P. 95.
[792] Bas. Ep. 14.2.

просьбу как раз является знаменитое среди исследователей Ep. 2. «Положение места, говоришь ты, – пишет свт. Василий в начале письма, – не много значит и не может в душе твоей произвести сколько-нибудь влечения к тому, чтоб жить с нами вместе, пока не узнаешь чего-нибудь о нашем образе жизни и о препровождении у нас времени» [793]. Письмо известно тем, что в нем представлен «зародыш» аскетической доктрины святителя [794], которая впоследствии получит более совершенное выражение в Аскетиконе. Композиционно письмо представляет собой мини-трактат, большая часть объема которого посвящена описанию подвижнического регламента[795].

Важно прояснить положение, в каком находится в эту минуту автор письма. С одной стороны, свт. Василий именует свое положение «уединением» (*ἐρημία*)[796]. Но с другой стороны, отдельные выражения в переписке указывают на то, что он не один, а в окружении единомышленников [797]. Красноречивы следующие слова, раскрывающие его положение среди подвижников:

(4.5)	«Кто даст <мне после того, как я уехал от тебя> согласие и единодушие братьев (ἀδελφῶν), которых ты ведешь к обóжению и ввысь (τῶν ὑπὸ σοῦ θεουμένων καὶ ὑψουμένων)?»[798].

Из этих слов св. Назианзина выходит, что в период, пока он гостил у друга[799], там под началом последнего подвизалось какое-то количество аскетов. Таким

[793] Id. Ep. 2.1.
[794] Pouchet, R. Op. cit. P. 99.
[795] В частности, изучения Священного Писания (*Bas*. Ep. 2.3), молитвословий (Ibid. 2.4), принципов коммуникации друг с другом (Ibid. 2.5), манер, одежды, приема пищи подвижников (Ibid. 2.6).
[796] Ibid. 2.1.
[797] На это указывает множественная форма «ἡμῖν» – «к нам» в раннем Ep. 14, написанном еще до визита свт. Григория (Bas. Ep. 14.2.37–38). Формы множественного числа, но уже 2-го лица использует свт. Григорий после визита, отзываясь о проведенном со свт. Василием и другими подвижниками времени: «τὴν πίστιν ὑμῶν» – «вашу веру» (Greg. Naz. Epist. IV.3), «ὑμῶν», «ὑμῖν» – «ваше», «к вам» (Ibid. IV.9–11) и т. д.
[798] Greg. Naz. Epist. VI.3.
[799] Сократ Схоластик пишет следующее: «Познакомившись несколько с философскими науками с помощью тогдашнего антиохийского преподавателя их, они вскоре за тем собрали книги Оригена и по ним учились изъяснять Священное Писание (μετ᾽ οὐ πολὺ τὰ Ὠριγένους βιβλία συνάγοντες ἐξ αὐτῶν τὴν ἑρμηνείαν τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἐπέγνωσαν)» (Socr. Schol. 4.26). Время визита свт. Григория к свт. Василию может быть тем периодом, когда они могли заниматься упоминаемой Сократом деятельностью. До наших дней дошла антология из сочинений Оригена, известная под названием «Филокалия» (Orig. Philocal.). Хотя в самом тексте не содержится указания на автора, к антологии прилагается два пролога, которые указывают на свт. Василия и свт. Григория как ее составителей: более поздний пролог относится, по-видимому, к IX в.; точная датировка более раннего пролога затруднительна, – между IV и IX вв. (Смирнов, Д.В. Ориген: Сочинения // ПЭ. Т. 53. С. 215–216). Еще одно свидетельство в пользу авторства Каппадокийцев являются слова свт. Григория Богослова в письме к Феодору Тианскому: «чтобы у тебя было нечто на память обо мне (Ἵνα δέ τι καὶ ὑπόμνημα παρ᾽ ἡμῶν ἔχῃς), которая есть вместе и память о святом Василии (τὸ δ᾽ αὐτὸ καὶ τοῦ ἁγίου Βασιλείου), я послал тебе том Добротолюбия Оригена, в котором содержатся выдержки того, что

образом, в Ep. 2 свт. Василий запечатлевает в форме беглого эскиза жизненный ритм существующей аскетической общины.

Но настоящий анализ обращен не на зародыш монашеского устава (Bas. Ep. 2.3–6), а на ту часть, которая ему непосредственно предшествует (Ibid. 2.1–2). Если последующую часть письма можно понимать как описание подвижничества – тех форм и практик, в которых оно, по мнению автора, может и должно выражаться, то в отрывке Ep. 2.1–2 можно видеть мини-трактат о том, как реализуется переход к этому роду жизни, проще говоря – об отречении от мира.

Поводом к этому является аскетическая проблема, связанная с тем, что внешняя сепарация от определенного социума не гарантирует истинного отречения от мира: «хотя и оставил я городскую жизнь как повод к тысячам зол, – пишет автор, – однако же никак не мог оставить самого себя», потому что, «нося с собою живущие в нас страсти (τὰ ἔνοικα πάθη), везде мы с одинаковыми мятежами, а потому не много извлекаем пользы из этого одиночества»[800]. Разбор того, что такое истинное отречение, он начинает со слов Спасителя: «если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною»[801].

Тема истинного отречения от мира в Ep. 2.2 разрабатывается с привлечением набора средств, неимоверного – для столь ограниченного фрагмента – по лексическому разнообразию. Можно насчитать 32 слова или выражения, используемых для обозначения актов или процессов, нацеленных на отказ, отречение, сепарацию подвижника от того или иного «объекта» (см. Таблицу 4.1), что можно назвать практиками «негативной аскетики» [802], основанными на негативной мотивации или мотивации «отречения от».

полезно для любителей слова (ἐκλογὰς ἔχον τῶν χρησίμων τοῖς φιλολόγοις)» (Greg. Naz. Ep. 115.3, пер. авт.). Автор письма не утверждает прямо, что «Добротолюбие» написано им или свт. Василием. Русская патрология, в целом, относится с доверием к свидетельству пролога к «Филокалии», принимая, что именно молодые Каппадокийцы ее составители (Попов, И., мученик. Конспект лекций по патрологии. Тверь: Булат, 2006. С. 250; Сагарда, Н.И.; Сагарда, А.И. Полный корпус лекций по патрологии. СПб.: Воскресение, 2004. С. 765). Но в современной науке эта позиция нередко ставится под сомнение (подробнее см.: Михайлов, П.Б. Василий Великий: Сочинения // ПЭ. Т. 7. С. 142–143; Смирнов, Д.В. Ориген: Сочинения // ПЭ. Т. 53. С. 216). Вместе с тем, хотя традиционная точка зрения не может быть доказана, все же она так и не была опровергнута и вполне может быть здесь допускаться.

[800] Bas. Ep. 2.1.

[801] Мф. 16:24. Ibidem.

[802] Дионисий (Шленов), иером. Василий Великий. Аскетика // ПЭ. Т. 7. С. 177.

Таблица 4.1 – Выражения «негативной» аскетики в отрывке Ep. 2.2

№	ВЫРАЖЕНИЕ	ПЕРЕВОД	АДРЕС
1	ἐρημία	пустынное место; одиночество	Ep. 2.1.21
2	ἐν ἡσυχίᾳ τὸν νοῦν ἔχειν	иметь ум в безмолвии	2.2.1–2
3	τούτων φυγή	побег/избегание этих <треволнений>	2.2.21
4	ὁ χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ κόσμου παντὸς	отделение от всего мира	2.2.21–22
5	κόσμου ἀναχώρησις	удаление от мира	2.2.22
6	τὸ ἔξω αὐτοῦ γενέσθαι σωματικῶς	оказаться вне мира телом	2.2.22–23
7	τῆς πρὸς τὸ σῶμα συμπαθείας τὴν ψυχὴν ἀπορρῆξαι	отделить душу от сочувствия телу	2.2.23–24
8	γενέσθαι ἄπολιν	отказаться от своего города	2.2.24–26
9	…ἄοικον	отказаться от своего дома	
10	…ἀνίδιον	отказаться от собственности	
11	…ἀφιλέτατον	отказаться от товарищества	
12	…ἀκτήμονα	стать нестяжательным	
13	…ἄβιον	стать без средств к жизни	
14	…ἀπράγμονα	не заботиться о делах	
15	…ἀσυνάλλακτον	лишиться социальных контактов	
16	…ἀμαθῆ τῶν ἀνθρωπίνων διδαγμάτων	стать свободным от человеческих мнений	2.2.26
17	ἡ ἀπομάθησις τῶν ἐκ πονηρᾶς συνηθείας προκατασχόντων αὐτῆν διδαγμάτων	отучивание души от мнений, приобретенных из лукавой привычки	2.2.29–30
18	τὰς ἐκ τοῦ ἔθους προλήψεις αὐτῆς <ψυχῆς> ἐξελόντα	изгладить из души предрассудки, приобретенные навыком	2.2.32–33
19	ἡ ἐρημία... κατευνάζουσα ἡμῶν τὰ πάθη	уединение усыпляет наши страсти	2.2.34–35
20	ἡ ἐρημία... σχολὴν διδούσα τῷ λόγῳ παντελῶς αὐτὰ <τὰ πάθη> τῆς ψυχῆς ἐκτεμεῖν	…дает досуг разуму полностью отсечь страсти от души	2.2.35–36
21	ἐπιθυμίαι καὶ ὀργαὶ καὶ φόβοι καὶ λυπαὶ… κατευνασθέντα διὰ τῆς ἡσυχίας	пожелания, и агрессия, и страх, и печаль усыпляются безмолвием	2.2.37–39
22	τὸ χωρίον... ἐπιμιξίας ἀνθρώπων ἀπηλλαγμένων	место, удаленное от контакта с людьми	2.2.41–42
23	ἡσυχία ἀρχὴ καθάρσεως τῇ ψυχῇ	безмолвие – начало очищения в душе	2.2.52
24	μήτε γλώττης λαλούσης τὰ τῶν ἀνθρώπων	…когда язык не произносит свойственного людям	2.2.52–53
25	μήτε ὀφθαλμῶν εὐχροίας σωμάτων καὶ συμμετρίας περισκοπούντων	…когда глаза не озирают приятные цвета и гармонию предметов	2.2.53–54
26	μήτε ἀκοῆς τὸν τόνον τῆς ψυχῆς ἐκλυούσης ἐν ἀκροάμασι μελῶν πρὸς ἡδονὴν πεποιημένων	…когда слух не расслабляет душевной собранности слушанием песен, созданных для удовольствия	2.2.54–56
27	μήτε ἐν ῥήμασιν εὐτραπέλων καὶ γελοιαστῶν ἀνθρώπων	…и <слушанием> выступлений шутников и смехотворцев	2.2.56–57
28	νοῦς μὴ σκεδαννύμενος ἐπὶ τὰ ἔξω	ум не рассеивается на внешнее	2.2.58
29	...μηδὲ ὑπὸ τῶν αἰσθητηρίων ἐπὶ τὸν κόσμον διαχεόμενος	ум… не развлекается чувствами на созерцание мира	2.2.59
30	...αὐτῆς τῆς φύσεως λήθην λαμβάνει	ум… забывает саму <свою> природы	2.2.62
31	...μήτε πρὸς τροφῆς φροντίδα, μήτε πρὸς περιβολαίαν μέριμναν τὴν ψυχὴν καθελκόμενος	ум… не увлекает душу ни на заботы о пропитании, ни на хлопоты об одежде	2.2.63–64
32	...σχολὴν ἀπὸ τῶν γηΐνων φροντίδων ἄγων	ум живет свободным от земных забот	2.2.65

Источник: составлено автором

Ввиду такого обилия выражений, подразумевающих действия, основанные на негативной мотивации, может сложиться впечатление, что тема отречения – ключевая для письма в целом. Однако имеются основания утверждать, что статистический метод в данном случае неуместен.

Уже с древности свт. Василия признавали безупречно блестящим оратором[803]. Он был сыном известного ритора, который, возможно, сам был главой риторической школы[804]; его образование носило риторический характер[805]; его учителями в Афинах называют Имерия и Проэресия[806], которые прославились именно в качестве риторов[807]. Как подмечает Г. Л. Кустас, самый характер выражать мысли выдает в свт. Василии ритора[808]. Многие его сочинения содержат энергичный импульс, побуждающий читателя или слушателя к тому или иному выводу или даже действию. Этой риторической заостренностью, императивностью отличаются не только сочинения гомилетического жанра. В частности, сюда следует отнести и Ep. 2. Этот текст определенно имел практический эффект на адресата. Р. Пуше справедливо предполагает: именно это письмо сыграло решающую роль в том, что свт. Григорий согласился-таки навестить своего друга в его уединении[809]. Можно далее предположить, что такой эффект был не случайным следствием, которого автор не ожидал, но, напротив, что и сам автор, которого принято считать человеком воли[810] и действия[811], при написании письма имел в виду практический эффект. Отсюда, в свою очередь, следует, что в тексте, предполагающем практическое воздействие на читателя, особую значимость приобретает композиционное членение; в частности, та мысль, идея или вывод, к которым подводит автор. Если посмотреть на Ep. 2 в этом свете, т. е. имея в виду,

---

[803] Greg. Naz. Orat. XLIII, 13; Phot. Bibl. cod. 141.
[804] SC № 384. P. 140, not. 2.
[805] Quasten, J. Op. cit. P. 204; Bernardi J. Introduction // SC № 384. P. 150, notes 2–3.
[806] Socr. Schol. Hist. eccl. 4.26; Sozom. Hist. eccl. 6.17.
[807] Kennedy, G.A. A New History of Classical Rhetoric. Princeton, 1994. P. 243–248.
[808] Kustas, G.L. Saint Basil and the Rhetorical Tradition // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. Toronto, 1981. P. 230.
[809] Pouchet, R. Op. cit. P. 95.
[810] Флоровский, Г.В. Восточные отцы IV века / Репринт. М.: Паломник, 1992. С. 58.
[811] Quasten, J. Op. cit. P. 204.

к какой теме или выводу оно подводит, то можно высказать предположение, что ключевым является здесь именно тот фрагмент, где автор использует понятие Божественной красоты. Его особенность в том, что здесь, в противовес «негативной аскетике», намечается тема «позитивной аскетики» мистического богопознания:

(4.6)	«Ибо <в безмолвии> ум (νοῦς), не рассеиваемый на внешнее и не выплескиваемый органами чувств в материальный мир, *возвращается к самому себе, а через себя восходит к мысли о Боге. И, этой Красотой (κάλλει) озаренный и просвещенный,* он забывает даже собственную свою природу. Не увлекая душу на заботу о пище и на хлопоты об одежде, но, напротив, находясь в отдохновении от земных забот, *ум переносит все свое рвение на приобретение вечных благ*. А именно: чтобы ум преуспевал в целомудрии, мужестве, справедливости, рассудительности и в прочих добродетелях, составляющих четыре эти вида»[812].

Место этого фрагмента в композиции Ep. 2 говорит о его ключевом назначении. По сути, развиваемая перед этим тема отречения важна лишь постольку, что подводит к вопросу о деятельности ума, пребывающего в единстве с Богом. Что же касается последующей части письма, то она, в глазах автора, есть раскрытие практического пути, ведущего к внутреннему (умному) деланию. Так, сразу за приведенным фрагментом следует фраза: «А самый главный путь к обретению должного есть изучение богодухновенных Писаний»[813]. Изучение св. Библии, молитва, внешние правила, – все это не более как путь к тому, чтобы ум имел прямое общение с Богом и Его красотой. Ключевая же задача, ради которой и отречение, и монашеские практики, следующая:

> «…ум… возвращается к самому себе, а через себя восходит к мысли о Боге. И, этой Красотой озаренный и просвещенный… ум переносит все свое рвение на приобретение вечных благ».

Далее следуют и другие выражения для обозначения положительной деятельности ума (см. Таблицу 4.2). Но понятие красоты стоит в самом начале.

Итак, красота обозначает деятельность, которая, по мысли автора, есть та цель, ради которой отрекаются от мира, к которой направлена аскеза. Суть этой деятельности заключается – в единстве ума с Богом[814]. При описании деятельности ума автор не предполагает посредствующей формы, будь то чувственно

---

[812] Bas. Ep. 2.2.58–69. Пер. авт. Курсив переводчика.
[813] Ibid. 2.3.
[814] В позднейшей аскетике это будет именоваться «умным деланием». См.: Умное делание. О молитве Иисусовой. Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей / Сост. иг. Харитон. Минск, 2001.

воспринимаемый эстетический объект или хотя бы представляемая воображением картина. Напротив, как видно из Таблицы 4.1 (см. выше), эта деятельность требует отречения от какого бы то ни было эстетического образа, формы[815].

Таблица 4.2 – Выражения из Ep. 2, обозначающие деятельность ума

№	ВЫРАЖЕНИЕ	ПЕРЕВОД	АДРЕС
1	νοῦς... ἐπάνεις πρὸς ἑαυτόν	«ум… возвращается к самому себе»	Ep. 2.2.58–60
2	<νοῦς> δι’ ἑαυτῦ πρὸς τὴν περὶ Θεοῦ ἔννοιαν ἀναβαίνει	«<ум> через себя восходит к мысли о Боге»	2.2.60–61
3	κἀκείνῳ τῷ κάλλει περιλαμπόμενός τε καὶ ἐλλαμπόμενος <νοῦς>	«этой Красотой <ум> озаренный и просвещенный»	2.2.61–62
4	<νοῦς> τὴν πᾶσαν ἑαυτοῦ σπουδὴν ἐπὶ τὴν κτῆσιν τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν μετατίθητι	«ум переносит все свое рвение на приобретение вечных благ»	2.2.65–66
5	εὐχὴ δὲ καλὴ ἡ ἐναργῆ ἐμποιοῦσα τοῦ Θεοῦ ἔννοιαν τῇ ψυχῇ	«прекрасна та молитва, которая делает ясной для души мысль о Боге»	2.4.3–4
6	τοῦτό ἐστι τοῦ Θεοῦ ἐνοίκησις, τὸ διὰ τῆς μνήμης ἐνιδρυμένον ἔχειν ἐν ἑαυτῷ τὸν Θεόν	«А это есть вселение Бога, когда посредством памяти мы имеем Бога, водруженным внутри нас»	2.4.4–6
7	Οὕτω γινόμεθα ναὸς Θεοῦ, ὅταν... ὁ φιλόθεος ἐπὶ Θεὸν ἀναχωρῇ	«Так мы становимся храмом Божьим, когда… любящий Бога уединяется в Боге»	2.4.6–9
8	Μόνον καθ’ἑαυτὸν τοῦ νοῦ τῷ Θεῷ συνόντος	«ум пребывает наедине вместе с Богом»	2.6.50
9	τὴν παρὰ Θεοῦ συνεργίαν εἰς τὴν τελείωσιν τῶν σπουδαζομένων <τοῦ νοῦ> ἐπιζητοῦντος	«ум ищет содействия Бога для совершенного исполнения того, к чему стремится»	2.6.53–54

Источник: составлено автором

4.1.3. Распространение аскетических общин в Понте: созерцание Божественной красоты как цель христианской аскетики

Историки V в. отмечают вклад свт. Василия в распространении аскетических общин в Понте. Руфин[816] утверждает, что он, «обходя города и села Понта… заставил отвратить от забот о пустых и земных делах, узнать самих себя, соединиться в единое целое, строить монастыри (monasteria), научил исполнять

[815] Позднее ученик свт. Василия Евагрий Понтийский будет учить, что для истинной молитвы ум человека должен отрешиться вообще от всяких мыслей и образов (*σχήματα*, *μορφαί*), связанных с тварными вещами, причем не только телесными, но и бестелесными (Дунаев А.Г., Фокин А.Р. Евагрий Понтийский. Аскетическое и мистическое богословие // ПЭ. Т. 16. С. 576).

[816] Его труд датируется не позднее 402–403 гг. См.: Фокин А.Р. Руфин Аквилейский // ПЭ. Т. 60. С. 635.

псалмы, гимны и молитвы»[817]. Сократ говорит, что в Понте он «устроил скиты (ἀσκητήρια συστησάμενος)»[818], Созомен выражается, что он «основал множество монашеских общежитий (συνοικίας μοναχῶν)»[819].

Из этих свидетельств, самое раннее из которых удалено от описываемых событий примерного на сорок лет, можно заключить, что они определенно имеют под собой историческое основание, хотя и нет ясности, к какому именно жизненному периоду великого Кападокийца их правильно относить. Периодизации помогает надгробное слово свт. Григория Назианзина. Он упоминает конфликт между свт. Василием, тогда уже в сане пресвитера, и Евсевием, новым правящим архиереем Кесарии Каппадокийской после почившего престарелого Дианий[820]. Назианзин называет это происшествие «несогласием». Еп. Евсевия называет «причиняющим страдание»[821], имея в виду отношение того к подведомственному ему священнику свт. Василию. Этот архиерей проявил к священнику, по выражению Назианзина, «оскорбительное высокомерие»[822]. Результатом конфликта стала реакция местных, т. е. проживавших в Кесарии монахов, которые вознамерились защитить свт. Василия и были готовы пойти на разрыв с правящим архиереем. Свт. Григорий именует этих аскетов «приверженцами»[823] свт. Василия. Молодой священник, осознавая силу собственного авторитета, удаляется в Понт, где руководит («ἐπιστατεῖ») «тамошними обителями» («τοῖς ἐκεῖσε φροντιστηρίοις»)[824]. Это происходит в 363 г.[825]

Таким образом, восстанавливается следующая картина. В 358 г., при написании Ep. 2 свт. Василий – сам начинающий аскет, который, однако, уже

---

[817] Rufin. Aquil. Hist. eccl. 2(XI).9. Рус. пер.: Руфин Аквилейский. Церковная история // Тюленев В. М. Рождение латинской христианской историографии : С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. СПб., 2005. С. 268.
[818] Socr. Schol. Hist. eccl. 4.26.
[819] Sozom. Hist. eccl. 6.17.
[820] Об этом происшествии, помимо погребального слова (Greg. Naz. Orat. XLIII, 28–29), свидетельствуют три письма свт. Григория (Id. Epist. XVI–XVIII).
[821] «Τὸν λυποῦντα» (Greg. Naz. Orat. XLIII, 28.20–21).
[822] «Τὴν... ὑβριν» (Id. Epist. XVI.4).
[823] Или «поборниками»: «τοὺς σπουδαστάς» (Id. Orat. XLIII, 29.3).
[824] Ibid. 29.8.
[825] Fedwick, P.J. A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea. P. 8. См. Приложение 2.

руководит братьями. А спустя 5 лет, в 363 г., у него уже горячие приверженцы из числа других аскетов Кесарии, которые видят в нем духовного лидера. Более того, он возвращается в Понт руководить не какой-то одной общиной, ведь свт. Григорий использует термин *φροντιστήρια*, что буквально можно перевести как «места для размышлений»[826]. Здесь наиболее важным представляется множественное число, которое употребляет автор погребальной речи. Имеет ли он в виду те будущие аскетические общины, которые обоснует свт. Василий во время второго Понтийского периода[827]? Или же эти общины в 363 г., на момент конфликта уже существовали? При первом предположении процесс распространения аскетических общин свт. Василий инициирует в 363–365 гг. При втором предположении этот процесс был начат одаренным молодым подвижником еще раньше, во время первого Понтийского периода – в 357–362 гг., а после конфликта с еп. Евсевием был возобновлен с новой энергией. Как бы то ни было, можно однозначно постулировать, что в продолжение второго Понтийского периода имеет место распространение аскетических общин, лидером которых является свт. Василий. Эти создаваемые социальные организмы свт. Григорий именует «местами для медитаций» (*φροντιστήρια*), Руфин – «монастырями» («monasteria»), Сократ Схоластик – «местами для аскетов» (*ἀσκητήρια*), Созомен – «монашескими общежитиями» (*συνοικίας μοναχῶν*). Нельзя исключать, что этот процесс продолжался и даже направлялся свт. Василием посредством переписки и далее, после возвращения из Понта в Кесарию в 365 г. Но точно можно утверждать, что в 363–365 гг. он уже был инициирован.

В свете просветительской, организационной и пастырской деятельности свт. Василия в 363–365 гг. следует рассмотреть следующий в хронологическом ряду случай использования им понятия Божественной красоты. Это разбиравшийся выше (2.4) фрагмент RegFT. 2.1. Как можно видеть из Таблицы 2.3 (см. выше в

[826] Лексикон предлагает такие значения, как «места для медитации» или «места для аскетов», что в данном контексте представляется не вполне подходящим. См.: PGL. P. 1491.
[827] К этой версии склоняется А. Сильвас, см. Приложение 2.

главе 2), именно в этом месте автор наиболее полно раскрывает свое понимание Божественной красоты.

Аскетикон, представляющий собой перечень вопросо-ответов, вовсе не является набором строгих правил. Это не юридический документ, где содержались бы четкие указания о том, что можно или нельзя. И вопросы, и ответы на них напоминают живой диалог, когда-то действительно имевший место между духовным лидером Понтийского аскетизма и вопрошавшими аскетами. Самый композиционный принцип, на который опирался автор при составлении текста Аскетикона, есть вопрос для отдельного исследования. Детальная реконструкция этапов формирования документа невозможна в силу отсутствия данных. Однако то счастливое обстоятельство, что в руках исследователей есть две версии Аскетикона – более ранний Малый Аскетикон и более поздний Большой Аскетикон, – дает возможность сделать некоторые выводы о рассматриваемом здесь фрагменте RegFT. 2.1.

Можно предположить, что впервые сама идея Аскетикона как свода вопросов аскетического направления и ответов на них возникла из той практической нужды, которая образовалась при появлении новых, инициированных свт. Василием аскетических общин. Организм монашеской общины требует пастырского руководства. Одно дело возглавлять единственную общину подвижников, ежедневно поддерживая и направляя их собственным словом и примером, но совершенно другое дело осуществлять духовное руководство несколькими и, тем более, многими общинами. При этом возникала нужда в письменном тексте, который хотя бы частично мог компенсировать отсутствие самого духовного руководителя, отражая характерные для свт. Василия принципы, идеи, правила и т. п. Какие-то из вопросо-ответов могли быть застенографированы даже без согласия автора. Можно предположить, что эти первые записи возникли спонтанно, а идея составить из них свод вопросо-ответов пришла свт. Василию a posteriori. Как бы то ни было, несомненно то, что композиция вопросо-ответов отражает задумку самого автора.

Имеющийся в латинском переводе Малый Аскетикон отражает раннюю стадию формирования этого документа. А. Сильвас датирует его 365–366 гг. Это значит, что первоначальные тексты стенографировались в 363–365 гг., во время второго Понтийского периода, а составление из них единой композиции последовало лишь после возвращения автора в Кесарию и примирения с еп. Евсевием в 365 г.. Важнейшим фактом является то, что отрывок с Божественной красотой входит в состав более раннего Малого Аскетикона.

Важными представляются следующие вопросы: 1) Как в более позднем Большом Аскетиконе изменился отрывок, в котором упоминается понятие красоты? 2) Изменилось ли место отрывка о Божественной красоте в композиции Большого Аскетикона сравнительно с Малым Аскетиконом?

Содержащий гимн Божественной красоте отрывок относится ко 2-му вопросо-ответу. В издании PG, которое отражает более позднюю редакцию, Большого Аскетикона, 2-й вопросо-ответ растянут на несколько страниц[828]. Конкретно отрывок, где развивается тема красоты, занимает незначительную его часть[829]. Вопросо-ответ посвящен теме любви к Богу. Братья спрашивают своего духовного лидера, как им исполнить эту заповедь. Что в этом обширном ответе было добавлено позднее, а что отражает более раннюю редакцию?

А. Сильвас осуществила перевод Аскетикона, отражающий стадии формирования текста. Она снабдила его «графической презентацией»[830], суть которой в том, что в переводе по-разному представлены части текста различного происхождения. Текст, который отражен и в латинском переводе Руфина, сделанном с Малого Аскетикона, и в более позднем Большом Аскетиконе, она **выделила полужирным шрифтом**. Это – то смысловое ядро, которое определенно присутствовало в несохранившемся Малом Аскетиконе и которое автор никак не изменил при позднейших редакциях. Обычным шрифтом дается текст, который присутствует только в Большом Аскетиконе, но никак не отражен в

[828] PG, t. 31, col. 908 B – 916 C.
[829] Ibid. col. 909 B – 912 A.
[830] Silvas A. Op. cit. P. 17.

латинском переводе Руфина. Это – те вставки, которые свт. Василий внес впоследствии, может быть, спустя многие годы после появления изначального Малого Аскетикона. Текст в скобках отражает схолии Руфина. Наконец, специальным шрифтом выделен тот текст, который обнаруживается только в переводе Руфина, но которого нет в итоговом Большом Аскетиконе. Это – те части текста, которые свт. Василий счел благоразумным впоследствии удалить.

Опираясь на графическую презентацию А. Сильвас, гимн Божественной красоте может быть представлен следующим образом:

(4.7)	**Получив поэтому заповедь любить Бога, способность любить мы приобрели непосредственно при первом устройстве** (от Бога) **как нечто нам свойственное. А подтверждает это не что-либо внешнее по отношению к нам, но каждый может познать** это (следы того, о чем мы сказали) **по внутренним своим откликам и переживаниям. Ведь мы** (все) **вожделеем прекрасного по самой природе, –** пусть даже каждому кажется прекрасным по большей части что-то свое**. Да и любовь к родственному и родному** (по крови) **у нас вовсе не от науки, а к тем, кто нам благотворит, и мы с готовностью оказываем полное благорасположение.** **Итак, что же может быть удивительнее красоты Божественной** (действительно, «что есть благо, кроме только одного Бога» (ср. Лк. 18:19))**? Какая мысль может быть приятнее мысли о Божественном великолепии? Какая иная тоска в душе столь остра и невыносима, как не та, что вложена самим Богом в душу, очищенную от всякого зла, которая, расположившись к Истине, говорит: «Я ранена любовью» (Песн. 2:5)?** **Совершенно невыразимы и неизреченны,** насколько я могу это пережить, **блистания Божественной красоты: словом – не передать, слухом – не услышать. Если даже сравнишь ее с сиянием утренней звезды, или с блистательностью луны, или с** (самим) **солнечным светом, – все это не годится для изображения славы и еще далее отстоит от истинного света, чем глубокая, мрачная, безлунная ночь – от** (безупречно ясного света) **ясного полудня** (солнца)**.** **Эта красота, не видимая** плотскими **глазами, но воспринимаемая только душой и мыслью, если когда-либо** открывалась **кому из святых и оставляла в них невыносимое жало влечения** (до того, как если бы они иссыхали в пламени такой любви)**, то, смущенные,** они **говорили здешней жизни:** «Горе мне, что пребывание мое продлилось» (Пс. 119:5)**, «когда прибуду и увижу лицо Господне?» (Пс. 41:3),** или: «имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше» (Флп. 1:23)**, или** (такой человек, горящий в огне этой страсти, может сказать)**: «Возжаждала моя душа к Богу** крепкому**, живому» (Пс. 41:3),** «Ныне отпускаешь раба Твоего, о Владыка» (Лк. 2:29)**.** Словно темницей отягощенные этой жизнью, столь неудержимы в своих порывах были те, чьей души коснулось Божественное влечение. **Они, не насыщаясь** (в своем вожделении) **созерцанием Божественной красоты, молились о том, чтобы на протяжении всей вечной жизни продолжалось созерцание привлекательности Господа (см. Пс. 26:4).** **Итак, совершенно естественно люди испытывают вожделение к прекрасному.** По преимуществу прекрасным и вожделенным является благо. Благим является Бог, а все устремлено к благу. Таким образом, все устремлено к Богу.

Эта графическая презентация позволяет сделать выводы. 1) Редакторская работа автора над Малым Аскетиконом не коснулась смыслового ядра этого фрагмента. Он посчитал обоснованным добавить лишь несколько несущественных разъяснительных вставок[831]. 2) Примечательна фраза, которае есть у Руфина, но

[831] Так, добавлено «пусть даже каждому кажется прекрасным по большей части что-то свое»; добавлено прилагательное «плотскими», очевидно, во избежание путаницы; добавлено предложение, подчеркивающее

исключенная из итогового Большого Аскетикона: насколько я могу это пережить[832]. Значит, в изначальной версии присутствовал личностный подтекст, который автор решил скрыть в последующих редакциях.

Итак, в целом, следует сделать важнейший вывод: гимн Божественной красоте практически не претерпел изменений со временем[833]. Он содержался в Малом Аскетиконе, т. е. был, предположительно, застенографирован во время общения свт. Василия с братьями одной из основанных им в Понте аскетических общин во второй Понтийский период (363–365 гг.). Автор со временем добавил несколько библейских цитат и разъяснительные вставки, чтобы сделать более явным и без того содержащийся смысл. Самым существенным изменением следует считать устранение автором отсылки к своему собственному опыту.

Интерес составляет мысль автора о Божественной красоте в свете ее динамики. Автор многие ответы мог произнести изустно. Невозможно предположить, ни в какой последовательности он произносил свои ответы, ни в каком порядке ему подносили стенограммы его выступлений. Инициатива стенографировать его ответы могла вовсе исходить не от него, а от аскетов. Однако не вызывает сомнений, что составление композиции Малого Аскетикона отражает авторскую мысль самого свт. Василия[834]. Даже если допустить, что его застенографированные тексты попали к нему в руки сразу в большом количестве и притом расположенные в некотором порядке – само по себе такое допущение выглядит маловероятным, – то совершенно невообразимо, чтобы такой блестящий литератор не внес в композицию никаких изменений. Итак, здесь полагается за

контраст между опытом Божественной красоты и всем остальным: «словно темницей…» и пр. Наконец, в конце фрагмента добавлена логическая цепочка, раскрывающая мысль, которая имплицитно и без того содержалась в имеющейся фразе. Добавления коснулись также библейских стихов. Они лишь расширили библейскую базу для обоснования суждений о Божественной красоте, но также не внесли ничего нового.

[832] Текст Руфина в этом месте выглядит так: «Ineffabilem prorsus ego sentio amorem Dei et qui sentiri magis quam dici possit, inenerrabilis quaedum lux» etc., что буквально можно перевести так: «Я чувствую (ощущаю) совершенно невыразимую любовь Бога, которая может быть скорее почувствована, чем высказана, неизъяснимый некий свет» (Rufin. Aquil. Basili Regula, 2.18, p. 11).

[833] Другие части RegFT. 2, куда и входит гимн красоте, претерпели более масштабную редактуру: добавлен отрывок (PG, t. 31, col. 908 C), которого не было изначально (Silvas, A. Op. cit. P. 162); добавлен заключительный фрагмент (PG, t. 31, col. 916 B–C), которого также не было (Silvas, A. Op. cit. P. 171).

[834] Так считает, к примеру, А. Сильвас, которая пишет: «Нет ничего невероятного в том, что Василий сам реорганизовал “Краткие ответы” <т. е. Малый Аскетикон> в тематические блоки» (Silvas A. Op. cit. P. 3).

несомненное, что композиция Малого Аскетикона отражает авторскую мысль свт. Василия.

В 365–366 гг., когда был составлен Малый Аскетикон, свт. Василий, вернувшись из Понта в Каппадокию, уже примирился с епископом Евсевием и несет служение при нем. Загруженный обязанностями церковного служения в Кесарии Каппадокийской, уже не имеет возможности выезжать в Понт. Основанные им аскетические сообщества уже достаточно самостоятельны, чтобы без его непосредственного вмешательства решать не только текущие вопросы, но даже достаточно важные вопросы, связанные, к примеру, с приемом нового кандидата в число аскетов [835]. Однако есть вопросы, относящиеся к числу стратегических. Одним из таких является вопрос о приоритетах при построении аскетической общины и дальнейшем ее руководстве. Ради какой конечной цели собираются аскеты вместе, оставляя свое привычное социальное окружение с его нравами? А что, напротив, следует считать инструментом к достижению цели? Неверное расставление приоритетов могло бы не только негативно сказаться на внутреннем микроклимате общины, но и вовсе лишить ее смысла как таковую. Можно высказать догадку, что мотив обезопасить Понтийских аскетов от неверных стратегических шагов, в частности от неправильной расстановки приоритетов, был одним из главных, побудивших автора составить из отдельных вопросо-ответов цельный документ.

Предпринятое А. Сильвас издание Аскетикона показало, какова была изначальная композиция сочинения и как она менялась со временем. Автор в своей редакторской работе шел по пути расширения перечня вопросов. Изначальный Малый Аскетикон включал 18 пространных вопросо-ответов и 192 – кратких. Сравнительно с ним Большой Аскетикон существенно расширился: 55

[835] См.: Bas. Ep. 23. В этом письме «к настоятелю монахов» автор дает рекомендацию некоему кандидату в аскеты. Примечательно, что решение об окончательном приеме последнего в число братии он оставляет открытым, о чем свидетельствует оговорка: «если действительно твердо возжелал он сего подлинно блаженного жития…» и пр. П Дж. Федуик считает невозможной датировку этого документа (Fedwick P.J. A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea. P. 19). Р. Пуше предположительно относит его к 366 г. (Pouchet R. Op. cit. P. 182). Рукописная традиция согласна с этим мнением: она передает, что письмо написано из Кесарии в период пресвитерства (Saint Basile. Lettres. T. I / Par Y. Courtonne. Paris, 1957. P. 58).

пространных и 313 кратких. Иными словами, автор в ходе доработки в продолжение длительного периода 367–379 гг. добавил множество новых вопросо-ответов: 37 пространных и 121 краткий. К примеру, в Малом Аскетиконе не были представлены вопросо-ответы 24–55 – все они были добавлены автором позднее.

Обращает на себя внимание, что автор не всегда следовал принципу технического добавления новых вопросо-ответов в самый конец. Значительную часть из них он вклинил между уже существующими[836]. Все это свидетельствует о том, что автор в отдельных случаях шел на то, чтобы незначительно скорректировать композицию Аскетикона.

Возникает вопрос: каково было место гимна Божественной красоте в композиции в первоначальном Малом Аскетиконе и было ли оно изменено в позднейшем Большом Аскетиконе? Композиционная структура Аскетикона – как Малого, так и Большого – являет собой следующий вид (см. Таблицу 4.3):

1) пролог к пространно изложенным вопросо-ответам;

2) сами вопросо-ответы, пространно изложенные;

3) пролог к кратко изложенным вопросо-ответам;

4) сами вопросо-ответы, кратко изложенные.

Гимн Божественной красоте содержится во 2-м пространно изложенном вопросо-ответе, то есть почти в самом начале. Первые 10 вопросо-ответов сохранили и в Большом Аскетиконе то композиционное место, какое они занимали в Малом Аскетиконе. Это же касается и второго вопросо-ответа. Таким образом, RegFT. 2 был помещен автором первично в начальную часть всего сочинения. С течением времени, несмотря на внесение новых вопросо-ответов, место данного отрывка в композиции не поменялось.

[836] Так, в Малом Аскетиконе не было вопросов о приеме в братство рабов (Bas. RegFT. 11), женатых (Ibid. 12), о безмолвии для вновь прибывших (Ibid. 19). Они не были добавлены в конец, но вклинены между вопросами о том, всех ли принимать в братство (Ibid. 10), и об отпавших (Ibid. 14). Также были вклинены № 18 и 20. Еще больше примеров вклинения новых глав среди кратких вопросо-ответов.

Таблица 4.3 – Изменение композиции Аскетикона за счет добавления в первоначальную редакцию новых вопросо-ответов[837]

Композиция Малого Аскетикона	Вопросо-ответы, добавленные позднее в Большой Аскетикон
Пролог к правилам, пространно изложенным	
RegFT. 1	
RegFT. 2	
RegFT. 3–10	+ RegFT. 11–13
RegFT. 14–17	+ RegFT. 18
RegFT. 19	+ RegFT. 20
RegFT. 21–23	+ RegFT. 24–55
Пролог к правилам, кратко изложенным	
RegBT. 1	+RegBT. 2
RegBT. 3–11	+RegBT. 12–15
RegBT. 16–17	+RegBT. 18–20
RegBT. 21–60	+RegBT. 61
RegBT. 62	+RegBT. 63–66
RegBT. 67–68	+RegBT. 69–72
RegBT. 73	+RegBT. 74
RegBT. 75	+RegBT. 76–84
RegBT. 85–91	+RegBT. 92–93
RegBT. 94	+RegBT. 95
RegBT. 96–101	+RegBT. 102–104
RegBT. 105–106	+RegBT. 107
RegBT. 108–111	+RegBT. 112–113
RegBT. 114–123	+RegBT. 124–125
RegBT. 126–137	+RegBT. 138–140
RegBT. 141–153	+RegBT. 154–156
RegBT. 157–179	+RegBT. 180–181
RegBT. 182	+RegBT. 183–186
RegBT. 187–189	+RegBT. 190
RegBT. 191–213	+RegBT. 214
RegBT. 215–222	+RegBT. 223–228
RegBT. 229	+RegBT. 230–238
RegBT. 239–241	+RegBT. 242
RegBT. 243–252	+RegBT. 253–273
RegBT. 274–275	+RegBT. 276–278
RegBT. 279–280	+RegBT. 281–282
RegBT. 283	+RegBT. 284–286
RegBT. 287–289	+RegBT. 290–313

Источник: составлено автором

Как следует интерпретировать место в композиции RegFT. 2 в Малом Аскетиконе, а также тот факт, что автор не изменил его с течением лет? Думается, единственным возможным ответом является предположение, что рассматриваемый в RegFT. 2 вопрос о приобретении христианином любви к Богу имеет такую важность, что с ним следует ознакомиться в первую очередь. Замысел автора,

[837] На основе данных А. Сильвас.

проявившийся в избранной им композиции произведения, может быть представлен следующим образом: дочитает ли читатель, взявший в руки Аскетикон, это произведение до конца или нет, но он непременно должен ознакомиться с мыслями автора о том, как приобрести любовь к Богу. Отрывок о Божественной красоте, в свою очередь, является одним из ключевых при раскрытии автором темы любви к Богу[838].

Таким образом, место гимна Божественной красоте в композиции произведения следует охарактеризовать как ключевое. Сам автор придавал этому отрывку высочайшую практическую значимость. Ключевой темой всего Аскетикона является тема стяжания любви к Богу, которую сам автор прямо называет первой, большей среди всех заповедей Спасителя. А понятие Божественной красоты является ключевым средством для раскрытия этой темы. Проще говоря, стяжание любви к Богу – та ключевая цель[839], о которой, по задумке автора, не должны были забывать Понтийские аскеты, а понятие красоты – то основное средство, с помощью которого он выражает свою идею.

Reg. 2.1 – место, где свт. Василий говорит о Божественной красоте наиболее развернуто, откровенно и при этом наиболее пленительно. Никогда ни до, ни после он не делает это в такой же степени. Это единственное в своем роде место находится в начале сочинения, с которым, по задумке автора, должны были знакомиться те, кто пришел всецело посвятить себя Христу.

---

[838] Сразу за RegFT. 2 следует вопросо-ответ «О любви к ближнему» (Ibid. 3). П. Дж. Федуик дает след. обобщенную характеристику аскетическим взглядам свт. Василия в Аскетиконе: «Для человека, ищущего счастья и полноты (fulfillment), нужно сделать одну простую вещь: позволить себе быть влекомым любовью к Богу и к ближнему» (Fedwick, P.J. The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea. P. 17).

[839] Позиция свт. Василия найдет отражение в последующей аскетике. Так, у Евагрия Понтийского цель аскетического делания будет заключаться в бесстрастии и совершенной любви (Дунаев, А.Г.; Фокин, А.Р. Евагрий Понтийский. Аскетическое и мистическое богословие // ПЭ. Т. 16. С. 573); у прп. Иоанна Лествичника последняя ступень его «Лествицы» – любовь (Joann. Climac. Scala paradisi, 30).

4.1.4. Последующее пастырское служение: Божественная красота как универсальное богословско средство

Выше отмечалось (см. Таблицу 2.1), что датировка некоторых сочинений, где представлено понятие Божественной красоты, проблематична[840]. Тем не менее прочие тексты с опорой на литературу могут быть выстроены в хронологический ряд. Это дает возможность проследить, как изменялось функционирование понятия Божественной красоты с течением времени. Вопрос может быть поставлен так: что в последующем использовании понятия лишь повторяло идеи, высказанные во 2-м письме и в Малом Аскетиконе, а что было новым?

Следует признать, что по большей части в дальнейшем понятие Божественной красоты используется так же, обнаруживая те же догматические и аскетико-мистические мотивы, что были высказаны в ранних текстах. В частности, в области догматики красота отождествляется с Божественным светом[841], благом[842] и славой[843]. В аскетике и мистике дальнейшее использование понятия сохраняет следующие идеи: созерцанию Божественной красоты предшествует внутреннее очищение[844]; к нему ведет интроспективный путь – созерцание собственной души, которая отражает Божественную красоту[845]; постулирование возможности

---

[840] А именно: Bas. HPs. 1; 29; 44.

[841] Уже в Ep. 2.2 (358 г.) и RegFT. 2.1 (365–366 гг.) широко используются световые метафоры. Позднее – также: в Hom. 15.1 (372 г.); в DeSS. 18.47 (373 г.) и в DeSS. 9.23 (375 г.), в HPs. 32.1 (ок. 375 г.), а также в HHex. 1.2 и 6.1 (378 г.). См. также связь красоты со светом в текстах без датировки (Bas. HPs. 29.5; 44.4–5).

[842] Уже в Ep. 2.2 (358 г.), затем в RegFT. 2.1 (365–366 гг.), потом в Hom. 9.7 (369 г.), потом в Hom. 15.1 (372 г.), в DeSS. 18.47 (373 г.), в HPs. 32.1 (ок. 375 г.), в HHex. 1.2 (378 г.). Также в HPs. 1.3 (без даты).

[843] Впервые в RegFT. 2.1 (365–366 гг.), затем в HPs. 114.5 (362–370 гг.), в Hom. 15.1 (372 г.), в Hom. 4.4 (ок. 372 г.), Ep. 150.1 (зима 372–373 гг.); в DeSS. 18.47 (373 г.). Также в HPs. 29.5 и 44.5 (без даты).

[844] Впервые – в RegFT. 2.1 (365–366 гг.): душа сперва очищается от всякого зла («τῇ ἀπὸ πάσης κακίας κεκαθαρμένῃ ψυχῇ»). В HPs. 114.5 (362–370 гг.) предшествующий нравственный путь представлен имплицитно, т. к. речь о праведниках в вечности. В HPs. 33.3 (после 372 г.) к созерцанию Творца в творении, а также к созерцанию истины приглашаются те, кто освободился от внутренних потрясений и страстей. В Ep. 150.1 (зима 372–373 гг.) заявляется, что прежде чем созерцать красоту, нужно сперва очистить око души («τὸν ὀφθαλμὸν τῆς ψυχῆς ἀποκαθαρθῆναι») и снять с него «происходящее по причине неведения помрачение» («πᾶσαν τὴν ἀπὸ τῆς ἀγνοίας ἐπισκότησιν… ἀφαιρεθέντα»). В DeSS. 9.23 (375 г.) созерцанию красоты предшествует устранение страстей («ὁ χωρισμὸς τῶν παθῶν») и очищение души («Καθαρθέντα… <ψυχή>»). В HPs. 32.1 (ок. 375 г.) опыт красоты имеют *праведные* (*δίκαιοι*), т. е. прошедшие нравственный путь. Также в сочинениях без даты: перед созерцанием Божественной красоты душа приобретает добродетели (*Id*. HPs. 29.5); красоту Христа увидели лишь избранные ученики, последовавшие за Ним (Ibid. 44.5).

[845] Впервые – в Ep. 2.2: в безмолвии (*ἡσυχία*) «ум, не рассеиваемый на внешнее и не выплескиваемый органами чувств в материальный мир, возвращается к самому себе, а через себя восходит к понятию о Боге». Позднее – в HPs. 33.3 (после 372 г.): безмолвие должно предшествовать «созерцанию истины» («τῇ θεωρίᾳ τῆς ἀληθείας»), а последнее

человека в пределах уже земной жизни созерцать Божественную красоту[846]; использование апофатических выражений для описания этого опыта, означающих его принципиальную несоотносимость, инаковость любому другому человеческому опыту[847]; понимание этого опыта как взаимодействие, общение с

выражение связывается с созерцанием Творца на основании восприятия красоты мира. Затем – в DeSS. 9.23 (375 г.): душа, прежде чем приступить к мистическому опыту, сперва сама возвращается к своей природной красоте, тем самым она «как бы» возвращает «царскому портрету первоначальный образ».

[846] Мотив представлен наиболее регулярно на протяжении всего творчества автора. Он выражается с помощью нескольких средств. 1) Метафора оптического восприятия: *созерцание* (существительное *θεωρία* или глагол *θεωρέω*, прилагательное *θεωρητόν*, также существительное из мистериальных практик *φιλοθεάμων*) (Bas. HPs. 29.5; 33.3; 44.5–6; Id. DeSS. 18.47), глаголы *смотреть* (*ὁράω*, *εἶδον*, *ἐνοράω*, *καθοράω*) (Id. DeSS. 9.23; Id. Ep. 233.1; Id. HPs. 44.4–5), *пристально смотреть на* (*ἐνατενίζω*, *ἀποβλέπω*) (Id. DeSS. 18.47; Id. Ep. 150.1; Id. HPs. 1.3; 29.5; 44.4), прилагательное *ἐποπτικός* из мистериальных практик (Id. DeSS. 18.47; Id. Ep. 233.1). 2) Лексика познавательных актов, объект которых – Божественная красота: *узнавать* (*γνωρίζω*) (Id. HPs. 44.5), *размышлять о* (*ἐννοέω*) (Id. Hom. 15.1; Id. HHex. 1.11), см. также формы, производные от глагола *постигать* («κάλλος… καταληπτόν» – «красота… постижимая»; «νοῦς… γίνεται… καταληπτικός» – «ум… становится постигающим») (Id. RegFT. 2.1; Id. Ep. 233.1). 3) Световые метафоры: красота «осиявает» человека (*περιλάμπω*) (Id. Ep. 2.2; Id. RegFT. 2.1).

[847] Мотив есть уже в Ep. 2.2 (358 г.): ум, освещенный красотой, «даже забывает собственную природу». Учитывая, что в письме речь об интроспективном пути, это означает, что, по мнению молодого аскета, опыт красоты 1) несопоставим с интроспективно наблюдаемыми актами психики. В RegFT. 2.1 (365–366 гг.) выражается мысль о том, что 2) этот опыт несопоставим также с эстетическим восприятием, 3) невыразим языковыми средствами, а также 4) рядом с ним меркнет ценность житейских благ: «Совершенно невыразимы и неизреченны блистания Божественной красоты: словом – не передать, слухом – не услышать. Если даже сравнишь ее с сиянием утренней звезды, или с блистательностью луны, или с солнечным светом, – все это не годится для изображения славы и еще далее отстоит от истинного света, чем глубокая, мрачная, безлунная ночь – от ясного полудня… Словно темницей отягощенные этой жизнью, столь неудержимы в своих порывах были те, чьей души коснулось Божественное влечение». Четыре указанных момента повторятся и позднее: 1) красота «превосходит любое человеческое постижение и силу» («τὸ κατάληψιν πᾶσαν ἀνθρωπίνην καὶ δύναμιν ὑπερβαῖνον») (Id. HPs. 44.5); 2) чтобы ее помыслить, надо возвысить ум выше всего чувственного и сверхчувственного творения («ἐπέκεινα τούτων τὸν νοῦν ἀνυψώσας») (Id. Hom. 15.1); чтобы ее созерцать, нужно прийти в безмолвие («πᾶσαν ἡσυχίαν ἐν τῷ κρυπτῷ τῆς καρδίας βουλευτηρίῳ ποιήσαντα»), т. е. спокойствие от внешних мятежей («πᾶσαν σχολὴν ἄγειν ἀπὸ θορύβων τῶν ἔξωθεν») (Id. HPs. 33.3); 3) ее нельзя изобразить словом («λόγῳ δὲ δηλωθῆναι πρὸς ἀξίαν ἀδύνατον») (Id. Hom. 15.1), она неизреченна (ἄρρητον) (Id. DeSS. 9.23; Id. Hom. 4.4; Id. HPs. 44.6); 4) те, кому она открылась, начинают презирать то, что до того было любимо («πάντα αἰσχρὰ καὶ ἀπόβλητα τὰ τέως ἀγαπώμενα») (Id. HPs. 44.4), «забывают родственников и друзей, забывают дом и все свое имущество», презирают физиологическими потребностями (Ibid. 44.6).

Богом[848]; использование «эротической метафоры» при его описании[849]; наконец, помещение его в эсхатологическую перспективу[850].

Вместе с тем после Малого Аскетикона святитель добавляет новые мотивы при использовании понятия в области как догматики, так и аскетики и мистики. В частности, в сочинениях периода епископского служения он соотносит красоту с такими догматическими понятиями, из которых видно, что красота понимается им как атрибут Божественной природы, в равной степени содержимой тремя Божественными Ипостасями[851]. Лишь в епископский период он развивает учение о том, что красота созерцается в нравственном образе Иисуса Христа[852].

Существенно новое он демонстрирует при использовании понятия в области мистики. В частности, связывает созерцание красоты с учением о Святой Троице, давая понять, что, с одной стороны, этот опыт связан с Домостроительством Сына,

---

[848] В RegFT. 2.1 (365–366 гг.) мотив обозначен в выражениях, где душа выступает объектом действия, исходящего от Бога: страстная тоска, которую пробуждает красота, происходит в душе от Бога («πόθος… ὁ ἀπὸ Θεοῦ ἐγγινόμενος τῇ… ψυχῇ»), она как бы прикасается к душе, трогает ее («τῶν ψυχῶν ἥψατο»). Более явно мотив выражен в HPs. 29.5 (без датировки): тот, кто взирает на красоту, заимствует нечто от нее («μεταλαμβάνει τι ἀπ᾽ αὐτοῦ»), подобно тому как и Моисей «причастился этой красоты во время беседы с Богом» («τῷ μετειλεφέναι τοῦ κάλλους ἐκείνου ἐν τῷ ὁμιλεῖν Θεῷ»), результатом чего стало его «прославленное» лицо. Из этого видно, что созерцание красоты осмысляется как взаимодействие человека с Богом по образу приобщения или общения, которое оставляет в человеке результат. В текстах епископского периода развивается учение о том, что это общение, взаимодействие человека с Богом осуществляется «в» третьей Божественной Ипостаси, т. е. осмысляется как Домостроительство Святого Духа. Так, в DeSS. 18.47 (373 г.) Дух «в Себе» вводит душу в познание Божественной красоты («ἐν ἑαυτῷ εἰσάγον πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν»). В DeSS. 9.23 (375 г.) эта мысль повторяется: Дух «в Себе» покажет Божественную красоту («δείξει σοι ἐν ἑαυτῷ»), – но также отмечается связь ее с обожением («θεὸν γενέσθαι»). В HPs. 32.1 (ок. 375 г.) способность праведника радоваться красоте связана с тем, что в нем обитает Святой Дух («διότι ἅπαξ αὐτῷ ἐνοικεῖ τὸ Πνεῦμα»). В Ep. 233.1 (376 г.) мотив выражен с помощью двух образов: ум, чтобы созерцать красоту, «принимает дары (τὰς… χάριτας) Духа» и «смешивается (ἀνακραθείς) с Божеством Духа».

[849] Мотив – один из наиболее регулярных, встречается как в ранних, так и в поздних текстах: *любовь* (*ἀγάπη*) (Bas. RegFT. 2.1; Id. HPs. 44.6), *любовная тоска* (*πόθος*) (Id. RegFT. 2.1); *раненая душа*, т. е. пораженная страстной любовью (*τετρωμένη ψυχή*) (Id. Hom. 15.1; Id. HPs. 44.6) («Προφήτης, πληγεὶς τὴν ψυχὴν τούτῳ τῷ κάλλει») (Id. HPs. 44.4); «Божественный (или небесный) эрос» (*ὁ ἔνθεος ἔρως, ὁ ἐπουράνιος καὶ μακαριστὸς ἔρως, ὁ θεῖος καὶ καθαρὸς ἔρως*) (Id. HPs. 44.4; 44.6); *ненасытность* (*τὸ ἀκορέστως ἔχειν*, «οὐκέτι δάκρυον ἐπισκοτοῦν ταῖς κόραις τῶν εὐφραινομένων τῇ θεωρίᾳ τοῦ κάλλους») (Id. RegFT. 2.1; Id. HPs. 114.5); *наслаждение* или *сладость* (глагол *ἀπολαύω*, существительные *ἀπόλαυσις*, *τρυφή*) (Id. Hom. 4.4; 9.7). Сюда же можно отнести понятие *радости* (глагол *φαιδρύνομαι*, существительное *εὐφροσύνη*) (Id. Hom. 4.2; Id. HPs. 32.1). См. также: «многовожделенная Красота» (Id. HHex. 1.2); «страстно любимая Красота» (Id. HPs. 29.5).

[850] В RegFT. 2.1 (365–366 гг.) «святые», которым открылась красота, молятся о том, чтобы созерцание продолжалось всю вечную жизнь («πάσῃ τῇ αἰωνίᾳ ζωῇ συμπαρεκτείνεσθαι τὴν θεωρίαν»). В HPs. 114.5 (362–370 гг.) красота созерцается праведниками после всеобщего воскресения. В HPs. 44.5 созерцание апостолами при Преображении Спасителя Его красоты называется «прологом к Его славному пришествию» («τὰ προοίμια τῆς ἐνδόξου αὐτοῦ παρουσίας»), т. е. второе пришествие Спасителя будет явлением Его Божественной красоты.

[851] Красота ассоциируется с Божественной *природой* (*φύσις, κατὰ φύσιν, φυσική*) (Bas. Hom. 15.1 [372 г.]; Id. DeSS. 18.47 [373 г.]; Id. HHex. 1.2; 6.1 [378 г.]; Id. HPs. 1.3; 29.5), *Божеством* (*θεότης*) (Id. HPs. 44.4–5). Также см. контекст, где красота рассматривается как качество Отца, созерцаемое через Сына как Его Образ во Святом Духе, т. е. относится, опять-таки, ко всем трем Божественным Ипостасям (Id. DeSS. 9.23 [375 г.]).

[852] В трактате «О Святом Духе» (Id. DeSS. 9.23; 18.47).

т. е. Боговоплощением[853], а с другой, – с Домостроительством Святого Духа, т. е. с жизнью и действием третьей Божественной Ипостаси в Церкви и в душах отдельных верующих[854]. Новым является помещение понятия в протологический контекст: с точки зрения святителя, Адам до грехопадения созерцал Божественную красоту и был внутренне прекрасен [855] . Помимо интроспективного пути, намеченного уже в Ep. 2.2, автор намечает также эстетический путь, высказывая идею, что красота мира возводит к Божественной красоте[856]. Наконец, святитель дает понять, что, по его мнению, ангелы созерцают Божественную красоту[857].

Изменения в использовании понятия можно обобщенно охарактеризовать как обнаружение его новых выразительных возможностей. Оно становится универсальным богословским понятием и выразительным средством, активно применяемым автором при изложении своего мировоззрения. Возможно, наиболее существенным достижением святителя становится тщательное продумывание понятия Божественной красоты в первой половине 370-х годов в связи с разработкой догматического учения о Святом Духе как Божественной Ипостаси, равночестной Отцу и Сыну.

---

[853] В беседе на 32-й псалом (зима 372–373 гг.) автор видит путь к достижению созерцания в «жительстве согласно Христу» («τῆς κατὰ Χριστὸν πολιτείας») (Bas. Ep. 150.1). В. трактате «О Святом Духе» (373–375 г.) созерцание Божественной красоты осмысляется как ви́дение «Образа», т. е. того, что было явлено Христом в Боговоплощении (Id. DeSS. 9.23; 18.47). Эта связь повторяется в беседе на 44-й псалом (Id. HPs. 44.6).

[854] Святой Дух, Параклит дает верующему «просвещающую» («διὰ δυνάμεως φωτιστικῆς») и «таинственную силу» («τὴν ἐποπτικὴν τῆς εἰκόνος δύναμιν») созерцать Божественную красоту Образа; созерцание совершается «в Духе» («ἐν ἑαυτῷ»), в Его просвещении («ἐν τῷ φωτισμῷ τοῦ Πνεύματος») (Bas. DeSS. 9.23; 18.47). С Ним, Святым Духом должен смешаться ум («τῇ θεότητι τοῦ Πνεύματος ἀνακραθεὶς νοῦς»), чтобы созерцать красоту Бога (Id. Ep. 233.1).

[855] Впервые эта идея высказывается в беседе 369 г. (Bas. Hom. 9.7). Она имплицитно присутствует в текстах 375 г.: душа человека прежде созерцания должна «вернуться» к своей естественной красоте («πρὸς τό ἐκ φύσεως κάλλος ἐπανελθόντα») за счет восстановления в себе образа Царя («οἷον εἰκόνι βασιλικῇ τὴν ἀρχαίαν μορφήν») (Id. DeSS. 9.23); обычным людям (т. е. которых нельзя назвать «правдениками») лишь изредка Божественный свет дает внутреннюю радость, чтобы мы, вкусив ее, вспомнили, чего лишились в грехопадении («ἵνα σε διὰ μικροῦ γεύματος εἰς ὑπόμνησιν ἀγάγῃ οἵων ἐστέρησαι») (Id. HPs. 32.1). Мысль о том, что человек до грехопадения был внутренне прекрасен (а значит, созерцал Божественную красоту), эксплицитно выражается в беседе на 29-й псалом, которую затруднительно датировать (Id. HPs. 29.5).

[856] Эта мысль высказывается явно и на разный лад во многих местах (Bas. DeSS. 8.18; Id. HHex. 1.6; 1.7; 1.11; 2.1; 2.7; 4.1; 5.1; 5.6; 5.9; 6.1; 6.2; 7.1; 8.1; 8.7; 11.2; Id. Hom. 3.6; 4.2; 5.3; 14.6; 16.1; 19.4; 22.2; Id. HPs. 33.3). Справедливости ради следует отметить, что часто автор использует понятие красоты мира, добавляя, что она возводит к Богу, хотя и не уточняет, что имеется в виду мистическое созерцание Его красоты.

[857] См. выражения, подразумевающие в том числе ангелов: «τὴν ἀγγελικὴν κατάστασιν» – «ангельское состояние» (Bas. Hom. 4.4), «πᾶσι τοῖς λόγου μετειληφόσι» – «все, причастные к разуму» (Id. HHex. 1.2).

4.2.Мистическое созерцание Божественной красоты как цель аскетики

4.2.1. Системно-богословский взгляд на понятие Божественной красоты в богословии свт. Василия Великого

Выше в параграфе 4.1 было показано, что учение свт. Василия о Божественной красоте имело эмпирическое основание, равно как и то, что оно претерпевало эволюцию с ходом времени. Вместе с тем, в памяти потомков Каппадокийский архиепископ останется выдающимся подвижником и Учителем Церкви. На его тексты, окруженные ореолом высочайшего авторитета, будут смотреть как на выражение веры Кафолической Церкви, оставляя за скобками исторический фон их написания, эволюцию автора и его взглядов с течением времени, а порой даже действительную его мысль, довольствуясь извлечением буквальной цитаты из контекста[858]. Ввиду этой последующей, если можно так выразиться, идеализации свт. Василия и всего им написанного представляется возможным взглянуть на анализируемое здесь понятие Божественной красоты не исторически, а догматически или системно-богословски. При этом не учитывается исторический генезис и последующая эволюция понятия Божественной красоты, но, напротив, принимается допущение, будто бы автор сперва разносторонне его продумал, а затем изложил в текстах.

Возникает вопрос, на каком основании может быть реконструирована система мотивов, организованных автором вокруг понятия Божественной красоты. Ведь до сих пор речь велась об отдельных фактах, фиксируемых в конкретных контекстах, когда же речь заходит о системе как некоем целом, в которое выявленные факты могут быть встроены как его органические части, то здесь неизбежно приходится иметь дело с обобщением. Сам свт. Василий не предоставляет читателю сводки

[858] Например, Отцы VII Вселенского Собора, обильное цитируя свт. Василия, интерпретируют его идеи касательно образа специфично, извлекая их из триадологического контекста и помещая в нужный себе. См.: Louth, A. The Appeal to the Cappadocian Fathers and Dionysios the Areopagite in the Iconoclast Controversy // Gregory of Nazianzus : Images and Reflections / J. Børtnes, T. Hägg (eds.). Copengagen, 2006. P. 271–282.

собственных представлений о Божественной красоте. Следовательно, исследователю приходится либо полагаться на собственнуб интуицию (что всегда может вызвать упрек в излишней субъективности), либо же искать обобщающий принцип за пределами корпуса исследуемых текстов.

Возможным ключом может стать пример прп. Ефрема Сирина, старшего современника свт. Василия. В упомянутом выше докладе С. Брока о красоте в мысли прп. Ефрема была выявлена корреляция этого понятия с библейским нарративом о человеке. С. Брок отмечает, что сирийский поэт трактует сотворение Адама «по образу Божию» как состояние, в котором «красота Божья отражена в Его образе»; после грехопадения Адам и Ева теряют свою красоту; цель Боговоплощения осмысляется как возвращение человечеству помутненной красоты образа [859]. В этих неблюдениях не так важны ни конкретные идеи прп. Ефрема, ни тот факт, что С. Брока интересует более красота души, чем созерцание Божественной красоты. Наиболее существенным видится принцип организации темы красоты, который сирийский поэт заимствует из Священного Писания. Если прямое влияние прп. Ефрема на мысль свт. Василия в рамках настоящего исследования исключается как невозможное, то предположение о том, что последний также мог опираться на Библию как организующий принцип своего мировоззрения, представляется в высшей степени вероятным.

Схема, предложенная С. Броком, применительно к Великому Каппадокийцу требует корректировки: в ней отсутствует состояние человека в эсхатологической вечности. Таким образом, для анализа фрагментов из свт. Василия предлагается использовать схему библейского повествования, которая имеет следующие четыре части [860]: 1) первозданный Адам; 2) падший (ветхий) Адам; 3) преображенный

[859] Брок, С. Цит. соч. С. 14.

[860] 4-хчастная структура обычна для учебников по догматике при изложении учения о мире и человеке в целом (Давыденков, О., прот. Догматическое богословие : Учебное пособие. М., 2015). Прот. В. Леонов применил этот подход при изложении антропологии. На широком материале патристики он показал, что последняя осмысляет человека в рамках библейского нарратива о его 1) сотворении, 2) падении, 3) спасении во Христе и 4) вечной участи (Леонов, В., прот. Основы православной антропологии : Учебник. М., 2016).

Адам; 4) последний Адам[861]. Ниже эта структура, заимствуемая из Священного Писания, будет именоваться четырехчастной схемой.

Итак, автор демонстрирует регулярное использование четырехчастной схемы, хотя и не стремится присвоить каждому из ее элементов конкретный термин[862]. Это первая группа фактов, которая здесь имеет значение.

Второй группой фактов являются выявленные выше мировоззренческие мотивы, которые автор регулярно соотносит с понятием Божественной красоты. Иными словами, в различных сочинениях понятие Божественной красоты оказывается в окружении тем и понятий, которые можно свести к ограниченной выборке. Шесть из них относятся к догматике как учению о Боге: красота {1} отождествляется с Божественным светом, {2} благом, {3} славой, осмысляется как {4} атрибут Божественной природы, хотя также {5} описывается как Божественное

---

[861] Проблему составляет выбор терминов для обозначения четырех элементов схемы. В Библии, собственно, нет явной «схемы». Как сборник книг, написанных разными авторами в разные эпохи, она преподносит, по сути, драматическое повествование, которое начинается с рассказа о сотворения человека и заканчивается рассказом о конечных судьбах мира. У ап. Павла, правда, можно усмотреть попытки увидеть в этой Бого-человеческой драме именно «схему» и присвоить отдельным ее частям названия. Так, Адам до грехопадения именуется *первым человеком* (*ὁ πρῶτος ἄνθρωπος*) (1 Кор. 15:47, BNT). С состоянием Адама после грехопадения связан термин *ветхий человек* (*ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος*) (Рим. 6:6; Еф. 4:22; Кол. 3:9, BNT). Новое состояние человека во Христе называется термином *новый человек* (*ὁ καινὸς ἄνθρωπος*) (Еф. 4:24; Кол. 3:10, BNT). Возможно, выражение *последний Адам* (*ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ*) (1 Кор. 15:45, BNT) относится, помимо прочего, к состоянию человека в вечности. Итак, у ап. Павла четкой терминологии не наблюдается, хотя и присутствует попытка согласовать библейское повествование с духовно-мистической динамикой отдельно взятого человека, христианина. Очевидно, что выражения апостола «первый человек», «ветхий человек», «новый человек» и «последний Адам» коррелируют с отдельно взятым христианином. Они носят не только исторический характер, но и характер аскетический. Свт. Василий, хотя системно использует эту концепцию ап. Павла как аскетическую схему, также не вводит строгих терминов для обозначения ее элементов. Применяемые ниже термины для обозначения четырех элементов схемы следует считать техническими.

[862] В частности, ветхий Адам обозначается так: *ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος* – «ветхий человек» (Bas. DeSS. 14.32.21; Id. HPs. 32.5, col. 337A; Id. HPs. 44.2, col. 392B; Id. DeB. 1.2.14.17); *ὁ σάρκινος ἄνθρωπος* – «плотский человек» (Id. DeSS. 22.53.20); «живущий по плоти» (Id. DeSS. 26.61.9; Id. HPs. 7.3, col. 234 A); *κοσμικοὶ ἄνθρωποι* – «мирские люди» (Id. DeB. 1.2.11.24–25); «мир (κόσμος), то есть жизнь, порабощенная плотским страстям (ἡ τοῖς πάθεσι τῆς σαρκὸς δεδουλωμένη ζωή)» (Id. DeSS. 22.53.24–25); «здешняя жизнь» (Id. Hom. 8.8, col. 325 D); *οἱ κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦτον ζῶντες* – «живущие согласно нынешнему веку» (Id. DeB. 1.2.15.5); *οἱ τῇ ὑλικῇ καὶ σαρκικῇ προσδεδεμένοι ζωῇ* – «те, которые преданы вещественной и плотской жизни» (Id. DeSS. 22.53.12–13) и др. Преображенный Адам часто соотносится с совершенством: *ὁ τέλειος* – «совершенный» (Id. HPs. 14(1).1, col. 249 D); *ὁ κατὰ νοῦν τέλειος* – «совершенный в отношении ума» (Ibid. 14(1).2, col. 256 A); *τοῦ νοῦ τελείωσις* – «совершенство ума» (Ibid. 115.3, col. 108 D); *ὁ ἐν κρυπτῷ τέλειος* – «совершенный в тайне <души>» (Ibid. 14(1).3, col. 256 B); «кто во внутреннем человеке достиг полного совершенства добродетели» (Ibid. 14(1).2, col. 253 D); *ὁ τῶν λοιπῶν <κατορώμάτων> τὴν τελείωσιν ἐπλήρωσε* – кто не только заповеди блаженства, но и все прочие заповеди довел до совершенства (Id. DeB. 1.2.4.24–25) и т. п. Также: *πνευματικός* – «духовный» (Id. DeSS. 26.61.12); тот, кто удостоился «креститься во имя Единородного Сына Божия» (Id. DeB. 1.2.22.25–26); кто, «совлекшись ветхого человека с делами его, через научение свое во Святом Духе облекается в нового человека, созданного по Богу» (Id. DeB. 1.2.23.17–18); кто «живет уже не по плоти (ὁ μηκέτι κατὰ σάρκα ζῶν), но водится Духом Божиим (Πνεύματι Θεοῦ ἀγόμενος) и сыном Божиим именуется, и делается сообразным образу Сына Божия (σύμμορφος τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ γενόμενος)» (Id. DeSS. 26.61.11–12) и др.

качество Иисуса Христа. Наконец, ни в одном из контекстов {6} не высказывается мысли, будто Сам Бог созерцает Свою красоту. Еще двенадцать мотивов можно отнести к аскетике и мистике, которые вместе можно рассмотреть как учение о человеке и мире. В частности, следующие мысли и/или мотивы: {7} Адам до грехопадения созерцал красоту и сам был прекрасен; {8} связь красоты с Домостроительством Сына, т. е. Боговоплощением и земной жизнью Спасителя; {9} созерцанию Божественной красоты предшествует внутреннее очищение; {10} мир и {11} душа отражают красоту Бога, так что через эстетическое созерцание первого и интроспективное созерцание второй можно взойти к Божественной красоте; {12} в самом созерцании человеком Божественной красоты активную роль играет Святой Дух; {13} человек может в пределах жизни созерцать Божественную красоту; {14} этот опыт несопоставим ни с эстетическим созерцанием мира, ни с интроспективным созерцанием собственной души и дает человеку такую радость, с которой не сравнятся никакие человеческие или житейские блага; {15} этот опыт понимается как общение или взаимодействие человека с Богом, а также как воздействие Бога на человека; {16} для описания этого опыта привлекается «эротическая метафора»; {17} последний Адам после всеобщего воскресения будет созерцать Божественную красоту; {18} ангелы также ее созерцают.

Сопоставляя обе группы фактов, можно высказать предположение, что, как и у прп. Ефрема Сирина, у свт. Василия также четырехчастная схема является принципом, организующим мировоззренческие мотивы, с которыми связано понятие Божественной красоты. Иными словами, речь идет о корреляции понятия Божественной красоты с четырехчастной схемой.

Высказанная гипотеза требует проверки.

4.2.2. Аскетика свт. Василия с точки зрения красоты

Предлагается рассмотреть использование понятия красоты в аскетике свт. Василия. Главным является вопрос о субъекте созерцания красоты[863].

Можно указать место, где связь субъекта созерцания с четырехчастной схемой вполне очевидна:

(4.8)	«Когда-то пребывал Адам высоко, но не в пространстве, а в своем личном выборе. <…> При всем этом он <Адам>, чрезвычайно любимый Богом и наслаждающийся Его благами, быстро всеми ими преисполнившись и как бы возгордившись от пресыщения, предпочел умопостигаемой красоте (τοῦ νοητοῦ προετίμησε κάλλους) то, что показалось приятным его плотским глазам, и наполнение желудка поставил выше духовных наслаждений»[864].

Понятие красоты [865] помещено в контекст протологии. Речь идет о грехопадении. В понятиях четырехчастной схемы имеются в виду два ее элемента: первозданный Адам и ветхий Адам. Автор дает понять, что первозданный Адам обладал опытом Божественной красоты. Грехопадение осмысляется как внутренний выбор Адама: он отвергает красоту ради того, «что показалось приятным его плотским глазам». Отсюда можно предположить, что после грехопадения Адам уже лишен способности воспринимать Божественную красоту.

Если (4.8) отнесено к конкретному библейскому персонажу – Адаму, как он описан в книге Бытия, то следующие два фрагмента демонстрируют применение четырехчастной схемы в аскетике:

(4.9)	«<a> Прекрасным был я когда-то по природе (Καλὸς μὲν γὰρ ἤμην κατὰ τὴν φύσιν), но бессилен теперь из-за того, что умерщвлен прегрешением по умыслу змея. Итак, к моей красоте, которую я получил от Тебя при первом устроении, ты добавил силу исполнять на практике должное <...> <b> Но красота истинная и самая вожделенная, открытая к созерцанию лишь тому, кто уже очистил свой ум, относится к Божественной и блаженной природе. Кто устремил взор на ее искрящуюся благодать, сам перенимает нечто от нее, как от красильного раствора, заимствуя великолепное какое-то сияние для своего

[863] Материал текущего пункта более подробно изложен в статье: Овчаренко А.В. Субъект созерцания Божественной красоты в произведениях святителя Василия Великого. С. 282–320. Детальная аргументация представлена там. Здесь материал излагается кратко.

[864] Bas. Hom. 9.7.

[865] Автор использует выражение *τὸ νοητὸν κάλλος*. С одной стороны, само по себе оно, в принципе, может и не означать именно красоту Бога. Тем не менее, два обстоятельства убеждают в том, что перед читателем именно понятие Божественной красоты. Во-первых, глава 2 показала, что категория красоты, охватываемая термином *κάλλος*, в сочинениях свт. Василия по своему составу не выбивается из общеантичного контекста, включая как философию, так и раннюю патристику. Во-вторых, автор определенно был знаком с текстами Оригена, у которого выше в контексте (1.48) то же самое выражение означает не что иное, как красоту Логоса, т. е. именно Божественную красоту.

	собственного лица. Почему и Моисей, приобщившись в момент беседы с Богом этой красоте, имел прославленное лицо»[866].
(4.10)	«Но Святой Дух роднится с душой в смысле не приближения в пространстве, <…> но удаления страстей, которые из-за любви к плоти впоследствии появившись в душе, удалили ее от родства с Богом. Стало быть, очистившись от безобразия, в котором выпачкалась через порок, и вернувшись к природной красоте, и как бы возвратив царскому портрету первоначальный образ посредством чистоты, – так только может она приблизиться к Утешителю. А Тот, как солнце, которым найдено очищенное око, покажет тебе в Себе Образ Невидимого. И в дарующем счастье видении Образа ты узришь неизреченную красоту Первообраза»[867].

Оба фрагмента неявно содержат три элемента четырехчастной схемы: первозданный[868], ветхий[869] и преображенный Адам[870]. Очевидно, что три элемента отнесены не к Адаму как персонажу Библии, а, вообще говоря, к любому человеку.

Стоит отметить, как в (4.8)–(4.10) с указанными элементами схемы коррелирует понятие красоты. В (4.8) говорится о красоте, которую, вероятно, созерцал первозданный Адам, при этом не утверждается, будто бы и сам он был прекрасен. В (4.9) и (4.10), напротив, говорится, что он был прекрасен, но ничего не говорится о созерцании им Божественной красоты. Вместе с тем, в обоих фрагментах утверждается, что преображенный Адам созерцает Божественную красоту, только в (4.9) говорится, что само созерцание делает его прекрасным, тогда как в (4.10), напротив, заявляется, что он сперва должен стать прекрасным, чтобы начать созерцать Божественную красоту. Иными словами, автор явно демонстрирует связь обоих понятий, которая носит амбивалентный характер.

В следующем фрагменте представлено понятие последнего Адама:

(4.11)	«Здесь очи по причине скорби источают слезу, а там слеза уже не помрачает глаз тех, кто наслаждается созерцанием красоты славы Божьей»[871].

Из контекста следует, что «там» описывает состояние людей после всеобщего воскресения из мертвых. Вслед за Евсевием Кесарийским[872] автор обнаруживает в

---

[866] Id. HPs. 29.6.
[867] Bas. DeSS. 9.23.
[868] См. выражения: «прекрасным был я когда-то по природе» в (4.9); «природная красота» «первоначальный образ» в (4.10).
[869] См. выражения: «бессилен теперь из-за того, что умерщвлен прегрешением по умыслу змея» в (4.9); «страсти, которые из-за любви к плоти впоследствии появившись в душе, удалили ее от родства с Богом», а также «безобразие, в котором <душа> выпачкалась через порок» в (4.10).
[870] См. выражения: «тот, кто уже очистил свой ум», «кто устремил взор…», «Моисей, приобщившись…» в (4.9); «удаление страстей», «очистившись от безобразия», «вернувшись к природной красоте», «возвратив царскому портрету первоначальный образ посредством чистоты», «приблизиться к Утешителю» в (4.10).
[871] Bas. HPs. 114.5.
[872] Euseb. In Ps., col. 1360 A.

Пс. 114:7–9 эсхатологический смысл[873]. По мысли автора, человек в том состоянии, которое имеет открыться в будущем за пределами человеческой истории, будет созерцать Божественную красоту. Другими словами, субъектом созерцания здесь выступает последний Адам[874].

Как обстоятельно раскрыто в опубликованной научной статье[875] и о чем нет смысла столь же подробно говорить здесь, кроме упомянутых нескольких мест, где под субъектом созерцания Божественной красоты подразумевается первозданный Адам либо последний Адам, во всех остальных случаях свт. Василий подразумевает преображенного Адама.

Другое важное наблюдение состоит в том, что все элементы четырехчастной схемы описываются святителем с помощью широкого набора выразительных средств[876]. Понятие красоты входит в этот арсенал как одно из них. Отсюда следует, что четырехчастная схема в мысли автора первична, выступает организующим принципом, тогда как понятие красоты вторично и организуется вокруг этой схемы. Коротко говоря, учение свт. Василия о красоте является одним из средств для выражения четырехчастной схемы. Помимо этого понятия автор использует такие альтернативные понятия, как *свет*, *благо*, *слава* и др.

Таким образом, проверяемую гипотезу следует считать подтвержденной: красота коррелирует с четырехчастной схемой. Аскетическое учение святителя может быть представлено как путь христианина от состояния ветхого Адама, в котором он не способен созерцать Божественную красоту, к состоянию преображенного Адама, в котором ему будет открыт этот опыт. Эта модель носит динамический характер; христианин осмысляется как находящийся в пути, в

---

[873] См. опубликованный доклад по этому вопросу: Овчаренко, А.В. Эсхатологическое прочтение Пс 114. 7–9 свт. Василием Великим : метафора оптического восприятия божественной красоты // XXXII Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета : Материалы. М., 2022. С. 13–16.

[874] Помимо (4.11) последний Адам как субъект созерцания представлен также в RegFT. 2.1, где говорится о «святых», которые молились о том, чтобы «на протяжении всей вечной жизни (πάσῃ τῇ αἰωνίᾳ ζωῇ) продолжалось созерцание привлекательности Господа (τῆς τερπνότητος τοῦ Κυρίου)» (Bas. RegFT. 2.1). Также он подразумевается в выражении «ангельское состояние» (Id. Hom. 4.4).

[875] Овчаренко, А.В. Субъект созерцания Божественной красоты в произведениях святителя Василия Великого. С. 282–320.

[876] В частности, см. реконструкцию представлений о первом Адаме: Orphanos, M.A. Op. cit. P. 84.

процессе духовного развития. Понятие преображенного Адама задает тот смысловой вектор, который подвижник реализует в продолжение всей земной жизни, но который будет реализован полностью только в четвертом состоянии – обожения святых в Царстве Небесном, которое описывается понятием последнего Адама. Думается, именно понятие обожения является для святителя действительной целью аскетики, а метафора созерцания Божественной красоты – одно из средств для выражения того, как он это понимает.

Здесь важно учитывать, что аскетика святителя не является автономной областью, довлеющей самой себе, но неразрывно связана с учением о Домостроительстве Сына, т. е. о Боговоплощении, земной жизни Иисуса Христа, Его смерти, воскресении и вознесении. Христоцентричный контекст его аскетики вполне очевиден уже в отрывке «Малого Аскетикона», который следует за гимном Божественной красоте:

(4.12)	«…мы воззваны от смерти и снова оживотворены Самим Господом нашим Иисусом Христом. Причем еще более удивителен самый способ благодеяния… <Он> претерпел поноснейшую смерть, чтобы нас вознести к славной жизни, и не удовольствовался тем одним, что оживотворил нас мертвых, но еще даровал нам достоинство божества (θεότητος ἀξίωμα)»[877].

Этот принцип еще более явно высказывается в трактате «О Святом Духе»:

(4.13)	«Домостроительство (οἰκονομία) Бога и Спасителя нашего о человеке есть воззвание из состояния падения (ἀνάκλησις ἀπὸ τῆς ἐκπτώσεως), и возвращение (ἐπάνοδος) в общение с Богом из состояния отчуждения (ἀπὸ τῆς ἀλλοτριώσεως), произведенного преслушанием. Для того пришествие Христово во плоти, предначертания евангельских правил жизни, для того страдания, крест, погребение, воскресение»[878].

В рамках рассмотрения темы красоты это подразумевает, что самую возможность ветхого Адама стать внутренне прекрасным и сподобиться созерцания Божественной красоты свт. Василия осмысляет в прямой связи с Домостроительством Сына[879].

[877] Bas. RegFT. 2.3–4. Рус. пер.: ВВТ. Т. 2. С. 159.
[878] Id. DeSS. 15.35. Рус. пер.: ВВТ. Т. 1. С. 124.
[879] Мысль о Домостроительстве Сына как предпосылки аскетики можно обнаружить и в других контекстах (Bas. Hom. 4.2; Id. Ep. 260.7; Id. DeB. 1.1.3; 1.2.17.

4.2.3. Мистическое учение свт. Василия с точки зрения красоты

В работах О. В. Алиевой[880] и А. Грюнерт[881] отмечалось знакомство святителя с гносеологической схемой, восходящей к античной философской традиции. Указывали место в «Беседах на псалмы», где свт. Василий упоминает эту схему:

(4.14)	«Видишь ли учения язычников, эту суетную философию, как они тонки и обильны на изобретение учений, в логических умозрениях (ἔν τε λογικοῖς θεωρήμασι), в нравственных предписаниях (ἠθικαῖς διατάξεσι), в естествознании (φυσιολογίαις) и в других учениях, называемых тайными (δόγμασι ἄλλοις τοῖς ἐποπτικοῖς λεγομένοις), как все это рассеялось и сделалось бесполезным, водворяется же ныне одна истина Евангелия?»[882].

Даже из одного этого фрагмента очевидно его знакомство с гносеологической схемой, включающей четыре последовательных этапа – логику, этику, естествознание и еще один этап, для обозначения которого он использует прилагательное *ἐποπτικός*. Этот термин этимологически восходит к мистериальным культам дохристианской эпохи [883] . Схема подразумевает последовательное прохождение человеком этапов на пути познания: изучение правил мышления и речи (логика), исправление нрава (этика), изучение мира (естествознание), что вместе наконец приводит к непосредственному созерцанию истины (эпоптика). Исследовательницы отмечали в разных местах у свт. Василия присутствие данной схемы, что позволило сделать закономерный вывод: автор не только был с нею знаком, но, несмотря на полемический тон в (4.14), сам ее применял.

Выделение эпоптики как отдельного этапа, следующего за естествознанием, предполагало еще в античном контексте сверхчувственный характер этого чувственного познания, предполагало мистическую встречу субъекта с Божественным напрямую[884]. Этот же мистический, сверхчувственный характер

---

[880] Alieva, O. Theology as Christian Epopteia in Basil of Caesarea // Journal of Early Christian Studies. 2020. Vol. 28. No. 3. P. 373–394.

[881] Грюнерт, А. Зрительная лексика в контексте философии познания Василия Великого // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. 3. № 1. С. 121–144; Ее же. Телесное зрение и созерцание в гносеологическом контексте: сравнение «Бесед на псалмы» Оригена и свт. Василия Великого // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1 : Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. № 102. С. 11–28.

[882] Bas. HPs. 32.7. Рус. пер.: ВВТ. Т. 1. С. 524–525.

[883] GEL. P. 676.

[884] Подробнее см.: Фестюжьер, А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб. : Наука, 2009.

усваивается этому этапу и у свт. Василия. Божественное мыслится им иначе, чем у античных платоников, тем не менее как у тех, так и у него Бог осмысляется как представленный в опыте субъекта, как воздействующий и переживаемый. Этот сверхчувственный опыт святитель осмысляет с привлечениемп метафоры чувственной перцепции посредством органа зрения. Бог как бы видится, открывается взгляду, созерцается, но не посредством телесных очей, а напрямую.

Т. П. Макконелл показал, что в сочинениях Великого Каппадокийца одним из регулярных способов описать мистический опыт человека является понятие озарения, просвещения. Этот опыт, или, лучше, путь Богопознания описывается как ситуация, в которой подвижник созерцает Божественный свет. Световые метафоры с привлечением широкого арсенала выразительных средств используются свт. Василием для выражения идеи о возможности субъекта встретиться с Богом непосредственно, а не только при посредничестве Писания и сотворенного материального мира[885].

Можно предположить, что метафора созерцания Божественной красоты у свт. Василия представляет собой частный случай оптических метафор, применяемых с мистическим подтекстом, то есть относится к этапам 1) естествознания (отражение Божественной красоты в природе) и 2) эпоптики в рамках гносеологической схемы.

Анализ субъекта созерцания выше показал, что к моменту созерцания Божественной красоты подвижник уже должен пройти внутреннее очищение. Следовательно, если рассуждать в понятиях античной схемы, этап этики уже позади. Стало быть, если святитель, как заявлялось, действительно регулярно опирается на античную гносеологическую схему, то метафору созерцания Божественной красоты он должен относить к одному из двух последующих этапов – либо к естествознанию, либо к эпоптике.

[885] McConnell, T.P. Illumination in Basil of Caesarea's Doctrine of the Holy Spirit. Minneapolis : Fortress Press, 2014.

И действительно, по прямым или косвенным признакам можно убедиться в том, что в 14 из 20 фрагментов, где используется понятие Божественной красоты, подразумевается именно эпоптика[886].

Можно указать несколько дополнительных аргументов в подтверждение гипотезы об эпоптическом, т. е. мистическом характере опыта, на который указывает метафора созерцания Божественной красоты.

1) Терминология для обозначения *способностей*, с помощью которой субъект созерцает. В антропологии свт. Василий нередко следует дихотомической модели[887]. То, что созерцание осуществляется за счет невидимой части человека[888], свидетельствует о том, что подразумеваемый под этим опыт носит сверхэстетический характер, т. е. не предполагает чувственной перцепции. Это согласуется с выводами об эпоптическом, мистическом характере этого опыта.

2) Выражения для обозначения внутреннего состояния субъекта созерцания. Опыт созерцания красоты описывается так, что у читателя формируется впечатление, будто красота воздействует на человека. Тот не просто оптически воспринимает или интеллектуально постигает, но непременно еще и нечто переживает. Опыт затрагивает человека целиком, оставляет глубинное

---

[886] Так, в 2 фрагментах автор использует прилагательное *ἐποπτικός*, которое является прямым индикатором мистического опыта: «τὴν ἐποπτικὴν δύναμιν» (Bas. DeSS. 18.47); «νοῦς… τῶν μεγάλων ἐστὶ θεωρημάτων ἐποπτικὸς» (Id. Ep. 233.1). В других 6 фрагментах созерцание Божественной красоты явным образом либо последует за полным удаление от созерцания мира, т. е. от эстетического опыта, либо же подчеркнуто ему противопоставляется: «Убежав решительно от всего, поднявшись своим разумом (τοῖς λογισμοῖς) выше всего творения (ὑπὲρ πᾶσαν τὴν κτίσιν) и возвысив ум (τὸν νοῦν) за пределы всего этого» (Id. Hom. 15.1); «Совершенно невыразимы и неизреченны блистания Божественной красоты…» (Id. RegFT. 2.1); «Ибо <в безмолвии> ум, не рассеиваемый на внешнее и не выплескиваемый органами чувств в материальный мир, возвращается к самому себе» (Id. Ep. 2.2); «Его <Иисуса Христа> красоту, своим сиянием превосходящую сияние солнца…» (Id. HPs. 44.5); «Прекрасна всякая душа, созерцаемая в симметрии собственных сил. Но красота истинная и самая вожделенная…» (Id. HPs. 29.5); «А Тот <Утешитель>, как солнце, которым найдено очищенное око, покажет тебе в Себе Образ Невидимого…» (Id. DeSS. 9.23). Еще в других 2 фрагментах эпоптика присутствует имплицитно и может быть реконструирована из контекста. В частности, в Hom. 4.4 Божественную красоту созерцают находящиеся в «ангельском состоянии», что подразумевает непосредственное созерцание Бога без материального посредничества. В HPs. 44.4–6 автор говорит о Божественной красоте Логоса в оригеновском ключе, очевидно противопоставляя ее телесной красоте Иисуса Христа. Еще в других 4 фрагментах созерцание Божественной красоты следует за созерцанием мира методом аналогии (Id. HHex. 1.2; 1.11; 6.1; Id. HPs. 33.3); иными словами, автор указывает на эстетическую красоту мира, что в гносеологической схеме соответствует этапу естествознания, чтобы подвести свою аудиторию к мысли о Божественной красоте. Последняя, следует полагать, должна быть связана уже с последующим этапом – с эпоптикой.

[887] Bas. Hom. 3.7; 21.5. Id. HHex. 10.6.

[888] В частности: *νοῦς* – «ум» (Bas. Ep. 2.2; Id. HHex. 6.1; Id. Hom. 15.1; Id. HPs. 29.5); *ψυχή* – «душа» (Id. DeSS. 9.23; Id. Hom. 4.2; Id. HPs. 44.4; 44.6; Id. RegFT. 2.1); *ὁ ὀφθαλμὸς τῆς ψυχῆς* – «око души» (Id. Ep. 150.1); *διάνοια* – «мысль», «интеллект» (Id. Hom. 4.4; Id. HPs. 33.3; 44.5; Id. RegFT. 2.1); *λογισμός* – «рассудок» (Id. Hom. 15.1).

впечатление[889]. Это не только не противоречит предположению о мистическом характере созерцания красоты, но и дополняет картину тезисом, что созерцание нельзя понимать лишь как интеллектуальный акт, оно затрагивает все сферы опыта. Этот вывод перекликается с выводами прочих исследователей[890].

3) Выражения, указывающие на активную роль Святого Духа в опыте созерцания[891]. Опыт созерцания красоты осмысляется как взаимодействие человека с Богом во Святом Духе либо как воздействие Бога на человека.

Все сказанное подтверждает предположение, что созерцание Божественной красоты относится в рамках гносеологической схемы к этапу эпоптики. Вместе с тем, реконструируемая О. В. Алиевой и А. Грюнерт в сочинениях свт. Василия античная гносеологическая схема может быть дополнена: в ней не хватает психологии, т. е. интроспективного созерцания собственной души, которая, обладая качеством «по образу Божию», отражает Бога и через которую можно восходить к Его красоте[892].

Этот аспект, в свою очередь, требует учета еще одного аспекта, который специфически отличает патристику от Античности, а именно: экклезиологический контекст созерцания Божественной красоты.

Великий Каппадокиец посвятил третьей Божественной Ипостаси отдельный трактат – «О Святом Духе». Если в его высказываниях об участии Святого Духа в

---

[889] В частности: созерцание красоты а) вызывает в субъекте положительные эмоции: удивление (Id. RegFT. 2.1), радость, благодушие, веселье (Id. Hom. 4.2; 4.4; 9.7; HPs. 114.5); б) дарит наслаждение, сладость или приятность (Id. Hom. 4.4; 9.7; Id. RegFT. 2.1); в) вызывает «страстную любовь», «любовную тоску» или «вожделение» (Id. HHex. 1.2; Id. Hom. 4.2; 15.1; Id. HPs. 29.5; 44.4; 44.6; Id. RegFT. 2.1); г) очень ценно для субъекта, что побуждает его пренебречь всеми прочими благами, красота Бога затмевает все прочие красоты (Id. Ep. 2.2; Id. HPs. 44.4; 44.6); д) созерцанием красоты невозможно насытиться (Id. HHex. 6.1; Id. RegFT. 2.1).

[890] См. суждение Р. Лаватори относительно того, как свт. Василий понимает воздействие Святого Духа на человека: «просветляющая сила Духа не относится исключительно к разумной и умственной сфере человека, но вовлекает всю человеческую личность в ее разнообразных способностях, таких как очи сердца или желание любить (desiderio di amare), и в ее деятельности, требующей пути аскетизма и очищения» (Lavatori, R. Lo Spirito santo e il suo mistero. Esperenza e teologia nel trattato «Sullo Spirito santo» di Basilio. Citta' del Vaticano, 1986. P. 163). Также можно сослаться на вывод П. Дж. Федуика, который высказывает след. мысль о том, как святитель понимает «знание» (по-гречески *γνῶσις*): «*Gnosis* в терминологии Василия, таким образом, не то же самое, что абстрактная *epistēmē* философов-платоников. Это скорее религиозная близость и общение между человеком и Богом, основанная на любви» (Fedwick, P.J. The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea. P. 16).

[891] Bas. DeSS. 9.23; 18.47; Id. Ep. 2.2; 233.1; Id. HPs. 29.5

[892] Этот мотив святитель системно развивает в Hom. 3 (На слова «Внемли себе»). Также, как указывалось выше, мотив интроспективного пути (через созерцание собственной души) к непосредственному созерцанию Божественной красоты обнаруживается в нескольких фрагментах (Id. Ep. 2.2; Id. HPs. 33.3; Id. DeSS. 9.23).

жизни Церкви и присутствует мистика, то она относится не к отдельно взятым избранным, не к определенной группе исключительных «мистиков», но ко всей церковной общине.

В научной литературе, в которой разбирались экклезиологические вопросы у свт. Василия, неоднократно указывалось на связь Святого Духа с церковной общиной. Цель существования Церкви осмысляется свт. Василием, по замечанию К. Кошорке, как «место Святого Духа»[893]. Исследователь сделал вывод, что, согласно Великому Каппадокийцу, в Церкви необходимы не только «общинные структуры», но и «наполняющая их духовная жизнь», не только «институциональная основа», но и «пневматическое измерение идеи Тела Христова»[894]. По мысли О. А. Дружининой, в богословии свт. Василия активность Святого Духа приводит к тому, что Церковь «получает единение с Богом не только как будущее событие», т. е. в эсхатологической перспективе, «но и как опыт в настоящем»[895]. Знание Бога, приобретаемое верующими в церковном опыте уже здесь, в пределах земной жизни, «тесно связано со спасением и их конечной целью»[896]. Как это выразил П. Дж. Федуик, для свт. Василия Церковь – это «место общения (κοινωνία) Святого Духа»[897]. Следовательно, святитель не выделяет особую страту «мистиков». Святой Дух действует на всех христиан, которые все призваны к Его познанию. Значит, все христиане (а не только особые «аскеты») призваны к совершенству; причем не по отдельности, а в церковной общине. П. Дж. Федуик справедливо отметил у святителя «корпоративное или церковное измерение христианского совершенства»[898]. «Если все заповеди и добродетели действительно представлены в любви как их наиболее подлинной форме и выражении, то христианское совершенство не может быть индивидуальным, а

[893] По-немецки, «Ort des Geistes». См.: Koschorke, K. Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea. Freiburg, 1991. S. 348.
[894] Ibidem.
[895] Druzhinina, O.A. Op. cit. P. 38, пер. авт.
[896] Ibid. P. 51.
[897] Fedwick, P.J. The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea. P. 31.
[898] Автор использует выражение «the corporate or ecclesial dimension of Christian perfection» (Ibid. P. 17).

может расцвести и достичь совершенства только в жизни, в которой осуществляется общение (κοινωνία) с Богом и ближним»[899].

Таким образом, с опорой на исследования, посвященные экклезиологической проблематике у Великого Каппадокийца, можно сделать вывод, что созерцание Божественной красоты понимается им как мистический опыт, к которому призван каждый христианин, живущий в Церкви.

4.3.Использование свт. Василием понятия красоты в аскетике и мистике сравнительно с предшествовавшей традицией

4.3.1. Понятие красоты как синтез предшествовавшей антично-патристической традиции

Автор демонстрирует в использовании понятия красоты мотивы, которые там и здесь встречались раньше. Во многих отношениях его нельзя назвать первопроходцем. Как и в догматике, в аскетике и мистике многие мотивы, с которыми он связывает красоту, были уже до него. В частности: красота использовалась для описания протологического состояния человека в доисторическом начале[900] и эсхатологического его состояния в постисторическом конце[901]; заявлялось, что человек способен созерцать Божественную красоту в пределах жизни[902], что этому созерцанию предшествует аскетическая или моральная подготовка, которая осмыслялась как внутреннее очищение либо

[899] Ibidem.
[900] Plat. Phaedrus, 250 B–C; 251 A; SVF II, fr. 622; Phil. Jud. De opif. mund., 139.1–12; 145.2; Id. De virtutibus, 217.8; Method. Olymp. Sympos., 6.1.13–37.
[901] Plat. Sympos., 211A; Iren**.** Adv. haer. V, 36.1, p. 457; Tertul. Adv. Marc., III.VII.5; Id. Adv. Iud. (dub.), XIV.5.
[902] Plat. Sympos., 210 A – 212 A; Phil. Jud. De posteritate Caini, 93.1; Id. De vita Mosis (lib. i-ii), 1.190; Plut. Amatorius, 765 A.3; Alcinous. Epit. doctr. Platon., 27.4.8–11; Plot. Enn. I, 6.4.3, 12–13; 6.7.10–12, 15, 22, 39; 6.8.1; 6.9.1–2; Just. Mart. Tryph. 4.1.4–11; Clem. Alex. Strom. II, 20.111.4.1; Orig. In Joann. II, 5.47.2–5; Id. In Joann. X, 12.66.5; Id. In Joann. XIX, 22.146.5–6; Id. Contr. Cels. VI, 77.21–35; Id. In Cant. comm. fragm., S. 174.28; Id. In Cant. schol., col. 260.31–32; 265.47–48; 276.49.

стяжание добродетелей[903]; указывалось, что к этому мистическому созерцанию возводит созерцание красоты космоса (эстетический путь)[904], а также созерцание собственного внутреннего мира души (интроспективный путь)[905]; самый опыт созерцания Божественной красоты осмыслялся в апофатических выражениях как не сопоставимый с эстетическим опытом, не выразимый в словах, недоступный дискурсивному познанию[906], но в то же время описывался с помощью «эротической метафоры»[907]; считалось, что этот мистический опыт делает прекрасной душу, которая его пережила[908]; далее, из числа христианских авторов некоторые полагали, что душа как сотворенная «по образу» отражает Божественную красоту[909], а значит, красота есть атрибут Церкви как совокупности отдельных душ и в то же время как Тела Христова[910]; некоторые из них полагали, что ангелы созерцают Божественную красоту[911]; иные очевидно связывали возможность человека ее созерцать в пределах земной жизни с событием Боговоплощения[912].

---

[903] Plat. Symposium, 210 D; Id. Phaedrus, 250 C; Plot. Enn. I, 6.9.32–34; Just. Mart. Apol. II, 11.5.16–8.26, p. 354; Clem. Alex. Paedag. II, 12.121.2.4–3.4; Id. Strom. V, 14.96.5.1; 97.5.1; Orig. In Joann. II, 5.47.2–5; Id. In Joann. XIX, 22.146.5–6; Id. Contr. Cels. VI, 77.21–35.

[904] SVF II, fr. 1009; Прем. 13:1–5 (LXX); Phil. Jud. De opif. mund., 139.11–12; Alcinous. Epit. doctr. Platon., 12.1.9; Atticus. Fragmenta, 6.7.3; Plut. De Iside et Osiride, 382 B.7–11; Plot. Enn. I, 6.1–3; Athenag. Legatio, 16.1.1; 16.3.9; 16.4.3; 34.2.5–6; Clem. Alex. Strom. IV, 18.116.2.4; Orig. Contr. Cels. III, 77.6; IV 26.11, 48.35; Id. In Mat. comm., 11.18.56.

[905] Albinus. Introductio in Platonem, 6.5; Plot. Enn. I, 6.9.6–14.

[906] Прем. 7:29–30 (LXX); Phil. Jud. De opif. mund., 139.11–12; Plut. De Iside et Osiride, 382 F.5 – 383 A.7; Plot. Enn. I, 6.6.25–26; Just. Mart. Tryph. 4.1.4–11; Athenag. Legatio, 10.1.3.

[907] Plat. Phaedrus, 251 A; Прем. 8:2 (LXX); Plut. Amatorius, 765 A.3, F.4–5; 766 A.7–9; Id. De Iside et Osiride, 383 A.1–7; Alcinous. Epit. doctr. Platon., 10.2.2–7; Apul. De Plat. et eius dogm., 2.2, p. 112.4–6; Plot. Enn. I, 6.4.16–17; 6.7.15–18; Id. Enn. V, 5.12.9–11, 34–35; Clem. Alex. Strom. III, 5.43.2.4; Iren**.** Adv. haer. V, 36.1, p. 457; Orig. In Joann. I, 9.55.3; Id. In Joann. X, 12.66.5; Id. In Joann. XX, 43.406.4–5; Id. Contr. Cels. VI, 77.11; Id. In Cant. comm. fragm., S. 174.28, 179.30–31; Id. In Cant. schol., col. 260.31–32; 265.47–48; 276.3; Greg. Thaumat. In Orig., 6.83, p. 128; Ephr. Syr**.** Hymn. de Parad., 9.24–25; 9.29.

[908] Plat. Symposium, 211 B; Id. Phaedo, 100 C; Id. Phaedrus, 246 D–E; Plot. Enn. III, 5.1.18, 44; 8.11.20–21; Just. Mart. Tryph. 4.1.4–11; Clem. Alex. Paedag. III, 1.1.5.2–3; Id. Protr., 11.117.2.3.

[909] Clem. Alex. Paedag. III, 1.1.5.2–3; Orig. In Cant. comm. fragm., S. 142.26; Id. In Ps. hom., 25.9.3–4; Method. Olymp. Sympos., 6.1.13–37.

[910] Just. Mart. Tryph., 38.4.10; 63.4.12; 63.5.11; Id. Apol. II, 11.5.16–8.26, p. 354; Clem. Alex. Paedag. I, 6.42.2.1; III 12.99.1.2; Orig. In Cant. comm. fragm., S. 154.30; Id. In Ps. hom., 8.7.65; Euseb. In Ps., 240 B.

[911] Прямо об этом говорит лишь Климент: Clem. Alex. Paedag. III, 2.14.2.1–3. Для Оригена характерно мнение, что человеческие души суть ангелы, которые отказались от созерцания. Можно было бы предположить, что эти ангелы у него в протологическом состоянии должны были созерцать Божественную красоту. Но прямых подтверждений такому предположению у него отыскать не удалось.

[912] Ephr. Syr. Hymn. de Fid., 26.10; Id. Hymn. de Nativ., 1.6; 4.120.

Все перечисленное встречается и у свт. Василия. Стало быть, ни в одном из них он не был оригинален[913]. Его вклад в богословское использование понятия красоты может быть сведен к следующим моментам.

1) Нельзя указать автора, у которого красота связывалась бы со всеми мотивами. Каппадокиец впервые в истории патристики объединяет их все. Он бросает разрозненные элементы в горнило своей творческой мысли и «переплавляет» их, создавая новый «сплав» и отливая из него новую «форму». Да, сюда вошло решительно все, что было до этого; но то целое, которое получилось, сложнее и богаче вошедших элементов.

2) За счет согласования мистики и аскетики с догматикой (аскетика связана с Домостроительством Сына, мистика – с Домостроительством Святого Духа) обе вытекают из учения о Святой Троице, откуда использование понятия красоты приобретает системный или универсальный характер[914].

Подытоживая, вклад свт. Василия в богословское использование понятия красоты заключается в синтезе предшествовавших античной и патристической традиций.

---

[913] Поскольку диссертация посвящена теме красоты, то именно красота все время остается в фокусе рассмотрения. Между тем разбираемые здесь мотивы вполне успешно могут иметь место в мысли того или иного автора, но без прямой связи с красотой. См., к примеру, об идеях сщмч. Иринея Лионского, которые вполне соответствуют анализируемым здесь мотивам, но не связаны у него с понятием красоты: Бальтазар Г.У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II : Сферы стилей. Часть 1: Клерикальные стили. С. 57–90.

[914] Схожий характер использования понятия, обнимающий различные сферы мировоззрения, удалось обнаружить у Плотина. При этом мировоззрение свт. Василия и позднего платоника существенно отличаются, особенно в учении о Боге. В литературе допускают знакомство святителя с идеями Плотина (Dehnhard, H. Das Problem des Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De Spiritu Sancto. Berlin : Walter De Gruyter, 1964; S. 87; Rist, J.M. Basil's "Neoplatonism" : Its Background and Nature // Basil of Caesarea : Christian, Humanist, Ascetic. Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981. P. 220). Если, далее, допустить, что именно у Плотина свт. Василий позаимствовал идею о том, что красота может быть именно *универсальным* средством для выражения мировоззрения, то в таком случае следует сделать вывод о том, что Великий Каппадокиец является одним из крупнейших мыслителей в истории западной мысли, если он способен к столь масштабному синтезу, к переносу категории красоты из инородной среды и филигранной ее адаптации в христианский контекст.

4.3.2. Понятие красоты как универсальное мировоззренческое средство

Проведенный анализ позволяет заключить о многофункциональности понятия красоты в мысли свт. Василия. Автор использует его в различных областях мировоззрения. Вместо того, чтобы локализовать понятие в границах автономной области, – так поступит эстетика XVIII в., – он, напротив, максимально рассредотачивает его по различным «уголкам» своего богословия.

Чтобы сделать эту мысль более понятной, представляется целесообразным здесь отступить от академического стиля изложения и воспользоваться метафорой. Если мировоззрение свт. Василия уподобить огромному мозаичному панно, изображающему морской пейзаж, то первый взгляд наблюдателя, схватывающий общую композицию, не различает там кусочков смальты. Он видит пенящиеся волны, а над линией горизонта – плывущие по небу облака. Но подойдя ближе и посмотрев, из каких материалов сработана картина, он различит в каждой ее части синеватые кусочки. Помимо синей смальты затем он заметит и смальту других оттенков. Наконец, помимо смальты обнаружит и кусочки камня, гранита, керамики или металла. Он поймет, что синяя смальта – вовсе не единственный материал мозаики и, пожалуй, даже вовсе не главный. Но она, тем не менее, разбросана по всем ее частям, пронизывая целое сверху донизу и справа налево.

Такой, если угодно, «синей смальтой» в мировоззренческом «панно» Великого Каппадокийца предстает понятие красоты. Можно задаться целью изложить общую композицию мировоззренческого целого свт. Василия, так сказать, с точки зрения красоты. Эта картина, с учетом четырехчастной схемы, может быть реконструирована следующим образом.

> Бог, Который есть Красота, творит ангелов, и те из них, кто сохранил Ему верность, пребывают в созерцании Его красоты. Он творит видимый мир, который отражает Его красоту. Венцом творения он создает первозданного Адама, который, как совершеннейший Его шедевр, является образом своего Создателя и в наибольшей степени отражает Его красоту в самом себе. Как любимейшее творение Адам не только угадывает следы Создателя в красоте мира, не только видит Его отраженный блеск в собственной красоте и в красоте ближнего (Евы), но и созерцает саму Божественную красоту, пребывает в ней, наслаждается ею.

> Свободно отказавшись от этого состояния, Адам становится ветхим. Он утрачивает созерцание Божественной красоты. Сам как помраченный, искаженный образ Творца перестает отражать в себе Его красоту и, как следствие, теряет собственную красоту. Теперь он не видит этой красоты ни в самом себе, ни в ближнем (Еве), он не угадывает ее и в созерцании мира.
>
> Бог посылает Своего Сына, Который совершает Домостроительство спасения ветхого Адама, которое включает не только крестную смерть и воскресение, но и явление ему нравственного образа Христа, в котором сияет Божественная красота. У Адама отныне открывается возможность, приобщаясь делу Христа и уподобляясь Его нравственному образу, живописанному в Евангелии, вернуть себе свой древний образ, помраченный грехопадением. На этом пути ветхий Адам постепенно обучается вновь угадывать отражение Божественной красоты в мире (эстетика), в себе (интроспекция) и в ближнем (Церковь). Наконец, ему благодаря Домостроительству Святого Духа вновь открывается Божественная красота: через образ Иисуса Христа, Сына Божия, он, просвещенный Святым Духом, восходит к Его Божественной красоте и к красоте Самого Отца. Так ветхий Адам становится преображенным Адамом.
>
> После смерти и всеобщего воскресения он восстанет для того, чтобы вместе с сохранившими верность Богу ангелами в равноангельном состоянии на протяжении вечности созерцать Божественную красоту.

Представленная суду читателя реконструкция есть лишь субъективная попытка обобщенно изложить совокупность мотивов и идей, окружающих у свт. Василия понятие красоты, и как таковая она спорна. И тем не менее сама ее возможность демонстрирует тот поистине универсальный харакатер, какой понятие красоты обретает в мировоззрении Великого Каппадокийца. И если автор настоящего исследования обнаружил эту универсальность красоты как выразительного средства, то, забегая вперед, нельзя исключать, что и греческая патристика после свт. Василия могла обратить внимание на это.

Данное исследование не ставит задачи доказать, что красота – единственное такое понятие [915], но что она, пусть наряду с другими, является таковым, предшествующее изложение должно было сделать очевидным.

Видится возможным изобразить мировоззренческий функционал красоты у свт. Василия в компактном и наглядном виде мировоззренческой матрицы. Как видно из Таблицы 4.4, учение о красоте охватывает представления святителя и о Боге (компоненты {1}–{6}), и о человеке (компоненты {7}–{17}), и о мире (компоненты {10} и {18}).

---

[915] Возможно, схожей многофункциональностью обладают также понятия *света*, *блага* и *славы*. В узких рамках настоящего исследования это предположение затруднительно доказать или опровергнуть.

Выводы к четвертой главе

Четвертая глава была посвящена месту красоты в аскетическом учении свт. Василия Великого и в его мистическом или опытном богословии.

Таблица 4.4 – Понятие Божественной красоты как универсальное мировоззренческое средство в богословии свт. Василия Великого

ОБЛАСТЬ МИРОВОЗЗРЕНИЯ		№	МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ
БОГ (богословие)	учение о Божественной энергии (богопознание)	**{1}**	**БК = Божественный свет**
		{2}	**БК = благо**
		{3}	**БК = слава**
		{4}	**БК есть общий атрибут Отца, Сына и Святого Духа**
		{5}	**БК есть атрибут Сына**
		{6}	**Бог (или Божественная Ипостась) субъект созерцания БК**
ЧЕЛОВЕК (антропология)	Первозданный Адам (протология)	{7}	человек до грехопадения созерцал БК / был внутренне прекрасен
	ветхий Адам (аскетика)	**{8}**	**возможность созерцать БК благодаря Домостроительству Сына**
		{9}	созерцанию БК предшествует очищение (аскетический путь)
		{10}	мир отражает БК (эстетический путь)
		{11}	душа отражает БК (интроспективный путь)
	преображенный Адам (мистика)	**{12}**	**созерцание БК благодаря Домостроительству Святого Духа**
		{13}	человек в пределах земной жизни созерцает БК
		{14}	апофатизм (созерц-е БК ≠ эстетич. / интроспект. созерц-е / земные блага)
		{15}	созерцание БК = обожение / БК воздействует на душу
		{16}	созерцание БК описывается с помощью «эротической метафоры»
	последний Адам (эсхатология)	{17}	человек будет созерцать БК в вечности / будет внутренне прекрасен
		{18}	ангелы субъекты созерцания БК

Источник: составлено автором

Было показано, что учение святителя о Божественной красоте имело эмпирическое происхождение и явилось идейно-литературным обобщением духовного опыта автора, связанного, во-первых, с обращением к евангельскому идеалу в афинский период, а во-вторых, с умным деланием после начала монашеского образа жизни.

Анализ места красоты в аскетическом учении автора показал, что свт. Василий использует понятие как одно из важных средств для выражения учения о достижении христианином духовно-нравственного состояния преображенного

Адама, что понимается как постепенное усвоение нравственного образа Иисуса Христа, явленного в Евангелии. Помимо нравственного очищения путь христианина к созерцанию Божественной красоты осуществляется через эстетическое созерцание красоты мира, интроспективное созерцание красоты собственной души и созерцание красоты души в других христианах как членах Тела Христова.

Анализ красоты в мистическом богословии автора выявил, что под созерцанием преображенным Адамом Божественной красоты подразумевается непосредственное общение или взаимодействие человека с Богом посредством Его энергий. Подчеркивается, с одной стороны, принципиальная инаковость этого опыта любому другому человеческому опыту, что проявляется в склонности свт. Василия описывать его в отрицательных (апофатических) выражениях, с другой стороны, его эмоциональная интенсивность и участие в нем всех внутренних сил и способностей человека, что проявляется в использовании автором «эротической метафоры». Мистический опыт красоты понимается свт. Василием как частный эмпирический аспект присутствия и активной деятельности Святого Духа в Церкви как Теле Христовом.

Использование свт. Василием понятия красоты в целом следует охарактеризовать как масштабный синтез предшествовавших античной и патристической традиций. Великий Каппадокиец впервые в истории патристики демонстрирует системное использование понятия красоты как универсального средства для выражения мировоззрения как когерентного учения о Боге, человеке и мире в их взаимосвязи.

ГЛАВА 5. ВЛИЯНИЕ УЧЕНИЯ СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО О БОЖЕСТВЕННОЙ КРАСОТЕ НА ПОЗДНЕЙШУЮ ТРАДИЦИЮ

5.1. Предварительные замечания

5.1.1. Свт. Василий как авторитет в области догматического богословия

Великий Каппадокиец относится к числу наиболее читаемых и почитаемых писателей греческой патристики. Сам он был деятелем Поздней Античности, но интерес к его литературному наследию пережил века. До наших дней дошло большое количество средневековых рукописей с аутентичными сочинениями святителя[916]. И самое количество рукописей, и многообразие языков, на которые сочинения были переведены, свидетельствуют о высоком и не уменьшающимся со временем внимании средневековой богословской традиции к текстам Великого Каппадокийца[917]. Уже в древности святитель слыл одним из самых выдающихся мастеров слова и литературных стилистов[918]. Его беседы на Шестоднев породили целый жанр, столь популярный в последующей христианской письменности[919].

Значение имели взгляды свт. Василия в области мистического богословия и аскетики. Помимо собственно сочинений они распространялись через всевозможные сборники. Так, фрагменты из его текстов обнаруживаются в святоотеческих флорилегиях, составленных для монашеского употребления[920], а

---

[916] П. Дж. Федуик упорядочил рукописное наледие святителя: Bibliotheca Basiliana universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea. II. The Homiliae Morales, Hexaemeron, De Litteris, with additional coverage of the Letters. Pt. 1 : Manuscripts. Brepols : Turnhout, 1996.

[917] Помимо греческих рукописей приводятся арабские, армянские, коптские, грузинские, латинские, сербские, румынские, русские, сирийские переводы: Bibliotheca Basiliana universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea. II. The Homiliae Morales, Hexaemeron, De Litteris, with additional coverage of the Letters. Pt. 2 : Editions, translations. Brepols : Turnhout, 1996.

[918] См. свидетельства свт. Григория Богослова (Greg. Naz. Orat. XLIII, 65–66) и свт. Фотия Константинопольского (Phot. Bibl. cod. 141).

[919] Михайловский, А.В. «Шестоднев» // НФЭ. Т. 4. Т–Я. М. : Мысль, 2010. С. 383–384.

[920] Fedwick, P.J. The Translations of the Works of Basil Before 1400 // Basil of Caesarea : Christian, Humanist, Ascetic. Toronto, 1981. P. 470–472.

также в компиляциях канонического содержания, использовавшихся аббатами монастырей в средневековой Европе[921].

Но прежде всего наследие свт. Василия на греческом Востоке было весомо в области догматики. В эпоху Вселенских Соборов святитель приобрел высокий авторитет как выразитель догматического Предания Церкви. Достаточно рано его имя окружается ореолом почтения, а его богословские идеи начинают усваиваться. Так, ссылка на имя и тексты свт. Василия приводится свт. Кириллом Александрийским уже во время несторианской полемики[922]. Его как признанного и очевидного авторитета упоминают в начальный период монофизитских споров[923]. Авторитет свт. Василия подтверждается в процессе подготовки антиоригенистической аргументации незадолго до V Вселенского Собора[924], а на самом Соборе (553 г.) святитель вносится в число двенадцати «святых отцов и учителей святой Божией Церкви»[925]. Его имя упоминается в эпоху монофелитских споров в документах VI Вселенского Собора (681 г.)[926]. Высокое признание богословского наследия свт. Василия происходит на VII Вселенском Соборе (787 г.), Отцы которого прибегают к его сочинениям для обоснования

---

[921] Reynolds, R.E. Basil and the Early Medieval Latin Canonical Collections // Basil of Caesarea : Christian, Humanist, Ascetic. Toronto, 1981. P. 513–532.

[922] Свт. Кирилл Александрийский в тексте «Защищение 12 глав против восточных епископов» (431 г.) ссылается на трактат «О Святом Духе» (Bas. DeSS. 8.18). См.: (ACO 1.7.7, p. 64).

[923] В 451 г. Отцы IV Вселенского Собора в документе «Речь святого собора к благочестивейшему и христолюбивому императору Маркиану» приводят выборку из Святых Отцов для подтверждения двух природ во Христе, где первой в списке значится цитата из трактата «Против Евномия» (Bas. CEun. I 18; см.: CPG 9021; ACO 2.1.3, p. 110–116). Потом в 457 г. имя свт. Василия как авторитетного Отца упоминается в связи со смутой вокруг монофизитского патриарха Тимофея Элура (подробнее см.: Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 326) в послании Севастиана, епископа Верии Македонской (ACO 2.5, p. 30–31; рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 214) и в послании епископов «области Понтийской» (см.: ACO 2.5, p. 83–84; рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 265).

[924] Имп. Юстиниан вовлекает в широкий богословский обиход новую выборку текстов из свт. Василия при полемике с оригенизмом. В документы «Книга против Оригена» (Justin. Adv. Orig., PG, t. 86 (1), col. 945–994) и «Эдикт императора Юстиниана против Оригена» (CPG IV, p. 160) помещены несколько обширных фрагментов из творений свт. Василия, на которые автор опирается для подтверждения ошибочности мнений Оригена. Даны, в частности, ссылки на след. места: Bas. Hom. 16.3 (PG, t. 86 (1), col. 963 D; рус. пер. ДВС. Т. 3. С. 523); Bas. HHex. 3.9 (Ibid. 971 B C; рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 527); Bas. RegBT. 267 (Ibid. 977 B–D; рус. пер. ДВС. Т. 3. С. 530).

[925] CPG 9355; ACO 4.1, p. 13; рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 302.

[926] Император Константин IV по итогам Собора издает эдикт, утверждающий его определение (рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 248–254; Вселенский VI Собор [III Константинопольский] // ПЭ. Т.9. 2005. С. 633), где дважды ссылается на сочинения свт. Василия. В первом случае ссылка не сопровождается уточнением, откуда именно позаимствована мысль: «Ибо у кого одно естество, у тех одна воля и действие, как учил нас светильник мира, богоносный Василий» (рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 249). Во втором случае уточняется источник – трактат «Против Евномия» (рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 253).

иконопочитания[927]. Таким образом, на греческом Востоке в эпоху Вселенских Соборов учение Великого Каппадокийца проходило постепенную богословскую рецепцию. Не всегда это сопровождалось анализом действительных его идей. Тем не менее, высочайший авторитет Вселенских Соборов несомненно способствовал знакомству с его идеями и отдельно взятых византийски богословов.

5.1.2. Понятие литературного влияния свт. Василия на последующую греческую патристику в использовании догматического понятия красоты

Назначение текущей главы заключается в оценке того, какой вклад внес свт. Василий в богословское использование понятия красоты в греческой патристике после него. Иначе это можно определить как влияние Великого Каппадокийца на последующих греческих Отцов: что нового привнес святитель в догматическое понятие Божественной красоты, чего до него не было, но после него появилось?

Решение указанной задачи есть, с одной стороны, необходимый этап, без которого невозможно составить полный отчет о предмете настоящего исследования – учении Великого Каппадокийца о Божественной красоте. Без учета исторической динамики есть риск исказить исследуемое явление; в частности, либо преувеличить его масштабы (заявляя, например, что понятие красоты занимает в богословии святителя чуть ли не ключевое положение), либо преуменьшить (утверждая, что вовсе и нет никакого учения о Божественной красоте). Поскольку греческая патристика при всем многообразии персоналий и проблем все же представляет собой непрерывную традицию, выражая одно и то же Священное Предание Церкви Христовой, постольку каждый крупный автор, создавая свое новое, по необходимости опирался на предшествующих Отцов, отталкивался от их

[927] По данным А. Карахан, из 77 святоотеческих цитат, зачитанных на Соборе, 10 принадлежат свт. Василию: Karahan A. Op. cit. P. 173. Отцы Собора привлекают в богословском ключе выдержки из текстов Великого Каппадокийца: Bas. DeSS. 18.45 (см.: ACO II.3.1, p. 266; рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 411); Id. 19.2 (см.: ACO II.3.1, p. 58; рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 349); Id. Hom. 24.1 (рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 449) и др.

богословских и литературных решений. А следовательно, учение о Божественной красоте в сочинениях столь авторитетного автора должно было отразиться в последующей патристической мысли.

Но с другой стороны, указанная задача, если решать ее последовательно и обстоятельно, сопряжена с огромными трудностями и значительно превышает рамки настоящего диссертационного исследования. Даже вопрос красоты вообще в греческой патристике после свт. Василия к настоящему моменту практически не исследован [928] . Что же касается именно догматического понятия красоты в греческой патристике, то ему до сих пор не было уделено специального внимания вовсе. Греческие авторы после IV в. были, разумеется, не только догматистами, их писания отражают и многие другие их амплуа: учителя аскетики, экзегеты, философы, талантливые литераторы и пр. Но все же именно догматическое сознание оставалось для них тем фундаментом, на котором строилось здание их мысли и литературного творчества, тем principio, за которым следовали все последующие убеждения, той аксиомой, из которой в конечном счете разворачивалось мировоззрение каждого из них. При всем своеобразии отдельных греческих Отцов все они так или иначе отталкивались от Никео-Цареградского вероопределения, торжеством которого, в свою очередь, стало новоникейское богословие Великих Каппадокийцев. Отсюда закономерно следует предположение, которое можно сделать еще до рассмотрения собственно текстов позднейших авторов, что и у последующих Отцов понятие красоты будет обладать теми же характеристиками, что и у свт. Василия, а именно: с одной стороны, категория красоты будет управляться, определяться догматическим понятием Божественной красоты, а с другой стороны, понятие Божественной красоты не будет являться автономным, не сможет быть безболезненно сепарировано от прочих аспектов мировоззрения. Следовательно, для корректного уяснения до сих

[928] Интерес к эстетической проблематике в Corpus Areopagiticum, в частности, к вопросу красоты в рамках теоэстетики следует признать скорее исключением. См. упоминавшиеся выше работы: Бальтазар, Г.У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II. Ч. 1. С. 151–222; Bender, M. Op. cit. P. 115–160; Sammon, B.Th. Op. cit. P. 95–204; Бычков, В.В. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита. М., 2015.

пор не исследованного понятия Божественной красоты потребуется предпринять комплексный анализ у отдельно взятого греческого Отца, аналогичный тому, что был осуществлен в главах 2–4 на материале свт. Василия, а затем повторить эту процедуру по текстам остальных Отцов. Очевидно, что в рамках настоящего исследования это не представляется возможным.

С учетом сказанного приходится здесь, оставляя реконструкцию догматического учения о красоте в греческой патристике после свт. Василия для будущих исследований, ограничиться лингво-семантическим или литературным анализом понятия Божественной красоты. Категория, выражаемая различными терминами (прежде всего *τὸ κάλλος*, *ἡ καλλονή*, *τὸ καλόν*, *καλός* (*-ή, -όν*), *ἡ ὡραιότης*, *ὡραῖος* (*-α, -ον*), *ὁ κόσμος* и др.), очень широко представлена у авторов греческой патристики после свт. Василия. Лишь в отдельно взятых контекстах красота относится непосредственно к Богу, тогда как в большинстве случаев понятие красоты связано с другими понятиями. Контексты, где представлено именно догматическое понятие красоты, могут быть проанализированы на предмет того, с какими мотивами, идеями авторы ассоциируют Божественную красоту. Если раположить рядом контексты, где Отцы используют это понятие, то легко можно заметить, что от случая к случаю и от автора к автору повторяются схожие мотивы. Они далеко не всегда привязаны к конкретной языковой форме – к лексеме, словосочетанию или части речи, хотя отдельные лексемы могут встречаться чаще других. Отсюда следует, что, поскольку один и тот же мотив может быть выражен различными языковыми средствами, анализ должен быть сосредоточен не столько на конкретных языковых формах, сколько на стоящих за ними мотивах или идеях.

Наибольшей проблемой при таком анализе представляется выбор аналитической матрицы. Но в данном случае затруднение может считаться разрешенным, поскольку в качестве таковой можно использовать мировоззренческие мотивы, выявленные при рассмотрении выше понятия красоты у свт. Василия. Гипотеза заключается в том, что литературное использование греческими Отцами догматического понятия красоты должно в большей или

меньшей степени отражать учение о Божественной красоте свт. Василия, модель которого представлена в аналитической матрице.

При анализе внимание уделяется главным образом филологическим фактам – словам или выражениям, эксплицитно обозначающим искомый мировоззренческий компонент[929]. При их отсутствии считается, что компонент не представлен.

У одного автора может быть больше случаев, когда используется догматическое понятие красоты, у другого – меньше. В задачи этого обзора не входит дать исчерпывающий анализ решительно всем таким случаям. Диссертант вполне осознает, что некоторые словоупотребления могли быть упущены из его внимания. Тем не менее размеры данной выборки представляются достаточными, проверяемая гипотеза вовсе не связана с частотностью исользования понятия, но с его мировоззренческим осмыслением в греческой патристике. Не так важно, чаще или реже автор использует понятие, но весьма важно, как он его понимает.

---

[929] См. основные лексические единицы, наличие которых служит основанием для суждения о присутствии компонента. {1}: существительное *φῶς*, глагол «сиять», «сверкать» и пр. световые метафоры. {2}: прилагательное *ἀγαθός*, существительные *τὸ ἀγαθόν*, *τὰ ἀγαθά*. {3}: существительное *δόξα* и однокоренные (прилагательное *ἔνδοξος*, глагол *δοξάζομαι*). {4}: числительное *τρεῖς*, прилагательное *τρισυπόστατος* – «триипостасный» и т.п.; отнесение красоты к двум Божественным Ипостасям, например, к Отцу и Сыну; отнесение красоты к понятиям, указывающим на Божественную природу (*οὐσία*, *φύσις*, *θεότης*, *ἐνέργεια*). {5}: отнесение красоты к Иисусу Христу, к существительным *κύριος* – «Господь», *νυμφίος* – «жених», *Λόγος* – «Слово». {7}: красота описывает человека до грехопадения либо то, чем явилось грехопадение. {8}: связь созерцания красоты с евангельской историей (Боговоплощениее, Преображениее, крестные страдания, Воскресение), с основанием Церкви как Тела Христова; упоминание Логоса, Христа как мистического Посредника в созерцании. {11}: мысль, что душа (или природа человека) отражает красоту, является «образом»; созерцание реализуется «внутри» подвижника; созерцание реализуется в Церкви, вместе с Церковью, посредством Церкви. {12}: упоминание Святого Духа как мистического Посредника в созерцании; созерцание осуществляется «в» Святом Духе; созерцание является «даром», «дается», подвижник его «принимает»; созерцание обусловлено «благодатью» (*χάρις*). {13}: лексика оптического восприятия («увидеть», «созерцать» и пр.), интеллектуального постижения («познать», «узнать», «постичь» и пр.). {14}: отрицательные конструкции (прилагательные «невидимый», «неизреченный», «несказанный» и пр.); созерцанию предшествует отрешение от вещественного образа; созерцание несопоставимо с человеческими благами, несопоставимо ни с чем из мира. {15}: связь красоты с *общением*, *приобщением*, *причастием*, *взаимодействием*, *сопребыванием*, *беседой* для характеристики отношений человека с Богом; созерцание оказывает воздействие на человека; созерцание понимается как пребывание человека в Боге или пребывание Бога в человеке; красота связывается с *обожением* (*θέωσις*, *θεὸν γενέσθαι*). {16}: существительные *νυμφίος* – «жених» и/или *νύμφη* – «невеста»; существительные *ἔρως*, *ἀγάπη*, *πόθος*, *ἐπιθυμία* и однокоренные; глагол *τιτρώσκω* – «ранить» и однокоренные; вообще лексические единицы, обозначающие сильную эмоцию, такие как «поражать», «удивлять», «радость», «веселье», «тоска». Компоненты {9}–{10}, {17}–{18} не требуют комментария; {6} встречается после свт. Василия лишь однажды, о чем будет сказано.

Таблица 5.1 – Мировоззренческие компоненты (мотивы), для выражения которых греческая патристика использует понятие Божественной красоты

Область мировоззрения	№	Описание мировоззренческого компонента
догматическое богословие	{1}	БК отождествляется с Божественным светом
	{2}	БК отождествляется с благом, благостью, благами
	{3}	БК отождествляется с Божественной славой
	{4}	БК понимается как атрибут природы, присущей Отцу, Сыну и Святому Духу
	{5}	БК понимается как атрибут второй Ипостаси
	{6}	Бог (Божественная Ипостась) созерцает БК
аскетическое и мистическое богословие	{7}	протология: человек до грехопадения имел опыт БК и/или был прекрасен
	{8}	опыт БК дается при посредничестве Бога Сына, посредством совершенного в истории Домостроительства или мистического присутствия
	{9}	аскетика: к опыту БК ведет аскеза, очищение души от страстей, очищение ума, стяжание добродетелей, исполнение евангельских заповедей
	{10}	к опыту БК ведет эстетическое созерцание внешнего мира, в том числе постижение законов мира; красота мира отражает БК
	{11}	психология и экклезиология: к опыту БК ведет интроспективное созерцание души; душа и/или природа человека отражает БК; Церковь отражает БК, является посредницей на пути к опыту БК
	{12}	опыт БК дается при посредничестве Святого Духа, есть дар
	{13}	человек в пределах земной жизни созерцает/опытно переживает БК
	{14}	опыт БК описывается в отрицательных выражениях, несопоставим с эстетическим или интроспективным опытом, с земными благами, невыразим
	{15}	опыт БК осмысляется как общение, взаимодействие с Богом, пребывание в Боге, пребывание Бога в человеке, воздействие Бога, обожение
	{16}	опыт БК выражается «эротической метафорой», эмоционально интенсивен
	{17}	эсхатологический контекст: Бож. красота связывается со вторым Пришествием, после смерти и/или после всеобщего воскресения человек будет созерцать Божественную красоту и/или будет прекрасен
	{18}	ангелы созерцают/опытно переживают Бож. красоту

Источник: составлено автором

Анализировались фрагменты из греческой патристики IV–XV вв.: свт. Григорий Богослов – 15 фрагментов[930]; свт. Григорий Нисский – 83[931];

[930] Greg. Naz. Carm. dogm., 4.64, col. 420.7–421.2; 27.19, col. 500.2–7; Id. Carm. moral., 1.567–570, col. 564.7–565.6; 3.99, col. 640.7–10; 6.54, col. 647.6–9; 10.79, col. 686.1–12; 31.8, col. 911.5–6; Id. Carm. de se ipso, 16.30, col. 1256.9–12; 17.38, col. 1304.8–1305.1; 32.56, col. 1305; 45.328, col. 1376.7–12; Id. Orat. XXIX, 19, p. 218; Id. Orat. XXXVII, 11, p. 296; Id. Orat. XXXVIII, 13, p. 132; Id. Orat. XLIII, 19, p. 162.

[931] Greg. Nyss. Contr. Eun. I, 1.310.9, p. 118.27; 1.533.6, p. 180.25; 1.636.3–4, p. 209.9–11; II, 1.215.3, p. 288.6; 1.224.10, 291.5; 1.89.5, p. 252.29; Id. Contr. Eun. III, 3.5.6, p. 108.27; 9.40.9, p. 279.15; Id. De beat. 1, p. 80.13; 6, p. 143.2; Id. De homin. op. 3, col. 136 A; 4, col. 136 D; 5, col. 137 A–B; 12, col. 161 C; 16, col. 184 C; 18, col. 192 D; Id. De infant., p. 85.16; Id. De inst. christ. 3.3, p. 50.4; Id. De mort., p. 39.3; 41.17; 42.4; 66.2; 61.19; Id. De orat. dom. 2, p. 30.11; 5, p. 63.6; Id. De perf. christ., p. 193.21; Id. De virgin. 4.8, p. 276.20; 10.1, p. 289.11–25; 10.2, p. 290.5; 11.3, p. 294.1; 11.5, p. 296.8; Id. De vita Macr. 23, p. 396.18; Id. De vita Moys. II.231.6–232.4, p. 114.10–14; Id. Epist. canon., 6, p. 9.23; Id. In Basil. fratr. 7.3, p. 113.22; Id. In Cantic. 1, p. 19.5–13, 20.8–20, 22.15, 23.11, 27.9, 32.7, 38.5–39.4, 40.3; 2, p. 46.9–15, 51.13, p.

Макарьевский корпус – 15[932]; Псевдо-Дионисий – 15[933]; прп. Максим – 31[934]; прп. Иоанн Дамаскин – 15[935]; свт. Фотий Константинопольский – 12[936]; прп. Симеон Новый Богослов – 29[937]; свт. Григорий Палама – 69[938]; свт. Марк Евгеник – 17[939].

Первичный поиск осуществляется с помощью базы данных TLG[940]. Искомым был термин *τὸ κάλλος*[941], но учитывались также места, где авторы используют некоторые другие (*τὸ καλόν, ἡ εὐπρέπεια, ἡ ὡραιότης*). По фрагментам термины распределены неоднородно: есть контексты, где понятие используется единожды, в иных местах – по нескольку раз.

68.6; 3, p. 88.12–91.2, 91.3–6; 4, p. 101.18–19, 102.2, 104.1–15, 106.7; 5, p. 150.13–18, 159.7; 6, p. 173.1, 189.16–190.2, 6, p. 191.7–12; 8, p. 256.10; 9, p. 264.7; 265.11; 293.10; 10, p. 309.6; 11, p. 321.17, 338.18; 12, p. 348.1–2, 360.20, 366.12; 13, p. 383.7–16, 384.14, 386.3; 14, p. 419.20–420.3, 421.3, 423.5–424.17, 425.18; 15, p. 439.11–20, 440.6, 442.11, 444.14–445.4; Id. In Eccl. 3, p. 324.22–325.1; 6, p. 386.20; Id. In sanct. Steph. I, p. 94.2; Id. Orat. cath. 6.109, p. 25.15; Id. Tunc et ipse Fil., p. 18.9.

[932] Macar. Aegypt. Serm., 4.7.4.5, c. 311; 4.18.2.12, c. 321; 9.1.2.11–9.1.3.19, c. 379–380; 9.3.6.8, c. 386; 10.3.2.5–10.3.4.14, c. 391; 15.1.2.8, c. 421; 16.1.6.7, c. 426; 18.6.2.16, c. 448; 48.2.3.11, c. 587; 48.2.5.7–16, c. 588; 49.2.14.13, c. 606; 50.2.1.15–50.2.2.10, c. 618; 59.1.2.8, c. 672; 63.4.3.10–14, c. 696; 64.1.1.3, c. 698.

[933] Dionys. De cael. hier., 3.1–2, S. 17.6–18.2; II.4, S. 14.16–15.4; VII.1, S. 28.4; Id. De div. nom., I.4, S. 113.4–6; IV.6–7, S. 150.16–151.10; IV.12, S. 157.13; XI.6, S. 223.8; Id. De eccl. hier., III.Θεωρία.2, S. 82.9; III.Θεωρία.7, S. 88.3; III.Θεωρία.11, S. 91.20; IV.Θεωρία.1, S. 96.4; IV. Θεωρία.2, S. 97.5; VII.Θεωρία.11, S. 132.1–4; Id. De myst. theol., S. 145.7; Id. Epist. 9.1.46, S.196.11.

[934] Max. Conf. Amb. ad Joann., 6.3.9; 8.2.6–8; 10.29.5–7; 10.60.31; 10.119.13; 13.3.8; 31.4.20; 31.5.5; 36.2.6; 38.4.18; 71.8.8–9; Id. Capita theol., 1.85.5–6; 1.97.8; 2.93.4; Id. Epist. 2, col. 404 A; 11, col. 456 A; 12, col. 504 C; Id. Mystagog., 20.758; 24.1054; Id. Ad Thalas., introd.311–312; prol.32; 10.34–35; 10.93 49.62; 51.22; 53.63–64; 54.67–68; 61.290; Id. Quaest. et dub., 114.9; 129.11; Max. Conf. Quaest. et dub., 176.9.

[935] Joann. Dam. Canon in Transfig., 5.2, c. 94; Id. Contr. Manich., 2.16; 86.16, 19; Id. De duab. volunt., 2.30; Id. De hymn. trisag., 1.10, 11, 13; 8.9; 24.5; Id. Homil. in transfig., 4.21; Id. Laud. Anast., 21.3; Id. Laud. Johan. Chrys., 8.4, 7, 8; Id. De imag., (3,29).6; (1,50=2,46).3,8; (1,51=2,47).1; Id. Orat. in occurs. Dom., 12.18; Id. Orat. in Sabb., 26.26.

[936] Phot. Amphil. 36.66; 79.55; 179.47; 180.7; 180.72; Id. Epist. 1.15; 217.3; 234.142; 243.49 ; Id. Homil. 7, σελ. 74.14; 11, σελ. 118.26; 17, σελ. 171.27.

[937] В исследование были включены только «Божественные гимны»: Sym. Neotheol. Hymn., 2.18; 9.2; 11.56; 15.14; 15.80; 15.154; 16.18–29; 18.66; 18.117; 21.170; 23.501; 24.7–29; 24.246; 24.283; 25.2; 25.71; 27.117; 29.237; 30.196; 30.375; 31.3; 39.1; 42.76; 47.49; 48.152; 49.29; 49.75–78; 50.81; 52.10.

[938] Greg. Palam. Cap. CL, 146.12–16; 147.2; Id. Pro hesych., 1.1.3.8; 1.1.13.23; 1.3.5.5; 1.3.5.22; 1.3.17.9; 1.3.39.14; 2.3.20.29; 2.3.38.18; 2.3.54.9; 3.1.15.10–3.1.15.17; 3.1.23.6; 3.1.41.9; 3.2.1.21; 3.3.1.24; 3.3.9.16; Id. De proces., 2.9.15; Id. Homil., 12.12.14; 17.19.8; 29.1.2; 34.10.21; 34.17.7; 35.7.7; 35.14.5; 52.1.4; 56.13.13; Id. Contr. Acind., 1.7.25.12; 2.2.7.2; 2.14.64.15; 2.16.79.13, 17; 2.17.80.8; 2.18.89.6; 3.6.14.4; 3.9.25.40; 3.12.39.22; 4.6.10.7; 4.14.37.7; 4.22.57.11; 5.4.10.8; 5.4.10.24; 5.6.24.7; 5.6.22.13–28; 5.9.35.31; 6.3.7.14; 6.10.24.14; 6.11.36.29; 6.11.37.7; 7.11.39.12; 7.11.40.23; Id. Epist. 4.17.8; Id. Orat. dogm., 4.10.15; 5.8.4; 6.12.40; Id. Orat. apol., 1.prol.55; 1.4.8; 4.26.31; Id. Orat. ascet., 2.19.15; 3.62.2; 4.19.12; Id. Contr. Niceph., 1.23.2; 3.31.2; 4.1.4; 4.10.14–20; 4.11.4–20; 4.16.5 ; 4.53.7.

[939] Marc. Eugen. Canon. et acoluth. 11.1.46; 13.1.86; 13.2.17; 16.1.360; 20.1.431; 21.1.315; Id. Canon. paraclet. 2.155; 2.255; 4.292; 6.198; Id. Canon. paraclet. in deipar. 4.189; Id. De resurrect., σελ. 58.198; Id. Epist. 1, p. 264.18; Id. Resp. super igne purgat. P. 158.20; 159.30; Id. Stich. 6.26.

[940] Thesaurus linguae graecae. A Digital Library of Greek Literature. [Электронный ресурс]. HTTP: https://stephanus.tlg.uci.edu.

[941] Насколько диссертант может судить, для греческих Отцов после свт. Василия наиболее типично обозначать догматическое понятие красоты именно термином *τὸ κάλλος*. Прочие термины используются значительно реже.

5.2. Использование понятия Божественной красоты у прочих Великих Каппадокийцев

5.2.1. Вопрос о литературном влиянии свт. Василия на свт. Григория Богослова и свт. Григория Нисского

О литературном влиянии проще говорить, когда сопоставляются авторы разных эпох, хотя и в этом случае, естественно, факт влияния еще следует доказать.

Но в случае свт. Василия исследователь имеет дело с одним крупным мыслителем патристики, который не только жил и творил в одну эпоху с другими выдающимися богословами, но с некоторыми, причем наиболее значимыми из них состоял еще и в тесных личных взаимоотношениях.

Наибольшее затруднение вызывает гипотеза о влиянии свт. Василия на двух других Великих Каппадокийцев – свт. Григория Назианзина (325/330–389/390 гг.) и свт. Григория Нисского (331/5–394 гг.) [942].

Свт. Василий и свт. Григорий Богослов. С одной стороны, сам св. Назианзин скромно признает превосходство над собой своего друга[943]. Но с другой стороны, насколько это относится к области идей и литературного мастерства, большой вопрос. Интеллектуальный путь свт. Григория во многом был самостоятелен: к моменту встречи со свт. Василием в Афинах он уже имел

---

[942] В русской патрологической традиции распространено мнение, что лидером среди Великих Каппадокийцев как в прочих жизненных аспектах, так, в частности, в области идей был свт. Василий Великий. См. следующие высказывания: «Не может быть спора о том, что вождем среди Каппадокийцев как в церковно-административном, так и в богословском отношении был святой Василий Великий: он провел главные линии, внутри которых Григорий Богослов и Григорий Нисский осуществляли свои дальнейшие построения» (Сагарда, Н.И.; Сагарда, А.И. Полный корпус лекций по патрологии. СПб.: Воскресение, 2004. С. 762). «Нужно было перековать античные слова, переплавить античные понятия. Эту задачу взяли на себя каппадокийцы и прежде всего св. Василий» (Флоровский, Г., прот. Восточные Отцы IV века. Минск : Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. С. 91). Его называют «главой Каппадокийцев» (Столяров, А.А. Патрология и патристика. М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2004. С. 137), «вдохновителем каппадокийского кружка» (Саврей, В.Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли. С. 51). См. также суждение из энциклопедической статьи: «Несмотря на отношения равенства и взаимную преданность друг другу, Г<ригорий> Б<огослов> всегда воспринимал свт. Василия как старшего и главного» (Иларион (Алфеев), еп. Григорий Богослов: Жизнь // ПЭ. С. 12. С. 670). Но руководствоваться этими суждениями общего характера при оценке влияния конкретно в вопросе Божественной красоты было бы поспешно.

[943] Он пишет следующее: «мое дело (τὸ δὲ καθ’ ἡμᾶς) – следовать за ним <Василием>, как тени за телом, ведь я человек малый (μικροὺς... ὄντας) и более расположен жить мирно (πρὸς εἰρήνην ἑτοιμοτέρους)… Он жизнью, словом и правилами (βίῳ καὶ λόγῳ καὶ πολιτείᾳ) превосходней всех, известных мне» (Greg. Naz. Epist. 16.7–8, пер. авт.).

изрядный культурно-мировоззренческий багаж. Так, известно, что он обучался риторике в Кесарии Палестинской[944] и в Александрии Египетской[945]. В этих городах у него была возможность познакомиться с литературным наследием Оригена[946]. А с учетом того, что понятие красоты Божественного Логоса фиксируется не только в трудах самого александрийского дидаскала, но и у последующих его учеников[947], нельзя исключать, что в Кесарии Палестинской и в Александрии это понятие было одним из аспектов оригенизма III–IV вв. Далее, если принимать сделанный выше вывод о том, что первое обращение свт. Василия к опыту Божественной красоты имело место именно в Афинах (см. 4.1.1.), то свт. Григорий был уже подле него. Невозможно исключать, что его присутствие рядом, дружеская поддержка и высказанные им идеи могли как раз оказаться причиной того внутреннего переворота, какой произошел в душе молодого свт. Василия. Этому предположению весьма способствует тот факт, что свт. Григорий пережил схожее обращение раньше, еще до прибытия в Афины[948]. Нельзя забывать и того, что сам свт. Григорий гораздо позже охарактеризует состояние свое и друга в Афинах как любовь к Божественной красоте[949].

В следующий ключевой для темы Божественной красоты момент, а именно в начальный период аскетического подвига свт. Василия его друг снова оказывается с ним рядом. Правда, в сохранившейся переписке между ними, предшествовавшей визиту свт. Григория в аскетическую общину друга, именно свт. Василий впервые использует понятие Божественной красоты[950], но, как упоминалось выше (см.

---

[944] Greg. Naz. Orat. VII.6.8–9, p. 192; Hieron. De vir. illustr. 113.
[945] Greg. Naz. De vita sua, 128–129.
[946] Иларион (Алфеев), еп. Григорий Богослов. Жизнь // ПЭ. Т. 12. С. 669.
[947] Greg. Thaumat. In Orig., 6.83, p. 128; Euseb. In Ps., 240 B; Didym. Fragm. in Ps., fragm. 265; 456; Id. In Ps. 29–34 comm., S. 153.28; Id. In Ps. 40–44.4 comm., S. 332.5–6; S. 338.7–8; Id. In Zach. comm. 2.2.6, p. 426.15.
[948] Описывая момент бури, когда его корабль, направлявшийся из Александрии в Афины, едва не погиб, он вспоминает следующее: «Оставив все внизу, я смотрю на Тебя (πρὸς σὲ βλέπω), / Жизнь, Дыхание мое, Свет, Сила, Спасение (ζωή, πνοή μου, φῶς, κράτος, σωτηρία)!» (Greg. Naz. De vita sua, 182–183, пер. авт.). Тогда же он пришел к решению посвятить себя Богу: «Буду жить для тебя, если избегу (σοὶ ζήσομ’, εἰ φύγοιμι) эту сугубую опасность. / Ты потеряешь служителя (σὺ ζημιώσῃ λάτριν), если не спасешь меня» (Ibid. 198–199, пер. авт.).
[949] Greg. Naz. Orat. XLIII, 19.
[950] Bas. Ep. 2.2.

4.1.2), сохранились не все письма того периода, так что невозможно исключать, что в одном из них свт. Григорий использовал это же понятие.

В уединении, пока длился визит свт. Григория, оба друга прилежно изучали труды Оригена[951]. И снова невозможно однозначно утверждать, кто именно из двоих был в этом инициатором. В частности, нельзя исключать, что эту идею своему другу подсказал именно свт. Григорий.

Наконец, если всерьез относиться к гипотезе о том, что дошедшая до современности «Филокалия» Оригена была составлена двумя друзьями в тот самый период[952], то ее содержание позволяет сделать определенные выводы. Во-первых, в ней очевидно представлено понятие красоты Божественного Логоса, обозначаемой термином *τὸ κάλλος*[953]. Оба друга не могли его не заметить. Вместе с тем, поскольку оба впоследствии, с одной стороны, также будут использовать понятие Божественной красоты и употреблять для этого тот же самый термин, а с другой, переосмыслят его в свете новоникейского богословия (т. е. будут понимать красоту как атрибут Божественной природы, общий трем Ипостасям), то естественно предположить, что уже тогда, в уединении они обсуждали сделанные выписки, останавливаясь в том числе и на понятии красоты. И снова нельзя исключать, что именно свт. Григорий мог высказывать идеи, с которыми соглашался свт. Василий.

Таким образом, для разговора об идейном влиянии вообще в рамках настоящего исследования нет достаточных исторических сведений, чтобы прямо заявить, кто на кого из двух друзей повлиял и в каких именно аспектах мировоззрения. Это означает, что некорректно говорить о влиянии, в частности, учения о Божественной красоте свт. Василия на свт. Григория, ведь последний мог составить представления о догматическом понятии красоты независимо от него. Более того, нельзя даже исключать и того, что именно он впервые обратил

---

[951] Socr. Schol. Hist. eccl. 4.26.

[952] Точная датировка здесь затруднительна, но она и не является необходимой. Называют две версии: 358–359 гг., т. е. как раз в первый приезд свт. Григория к другу, либо в 352 г., после его рукоположения (McGuckin, J.A. St Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography. Crestwood, New York, 2001. P. viii, 102).

[953] Orig. Philocal. 1.5.4; 15.12.3, 17, 22, 28; 15.13.9, 15, 18, 23; 15.14.10, 12; 15.18.7, 16; 15.19.9.

внимание на понятие красоты (будь то в античном платонизме или у Оригена) и высказал в качестве идеи то, что свт. Василий впоследствии развил.

Если же обратиться от предположений и домыслов к историческим фактам (а ведь именно с ними должно работать историко-богословское исследование), то рассматриваемый здесь вопрос о влиянии может быть сужен и заменен вопросом об *историческом первенстве в истории патристической литературы*. Одно дело мистический опыт и выражающее, фиксирующее его понятие Божественной красоты, но другое дело опубликованный текст, который читается, идеи которого усваиваются и распространяются среди определенной аудитории. В первом случае речь может идти о психологическом факте, о событии внутренней жизни человека, что может и не иметь влияния на других, во втором – о факте историческом. Таким образом, следует проследить, насколько это возможно, когда были опубликованы самые ранние тексты двух друзей, содержащие догматическое понятие Божественной красоты.

В текстах свт. Василия самое раннее упоминание Божественной красоты датируется 358 г.[954] Этот случай, однако, здесь не имеет значения, поскольку это письмо, направленное близкому другу. Доподлинно неизвестно, когда оно могло быть опубликовано, но совершенно немыслимо, чтобы – тотчас или даже в течение ближайших нескольких лет по написании. Гораздо вероятнее, что оно стало достоянием читающей публики лишь в составе сборника писем святителя, который, в свою очередь, мог появиться лишь гораздо позднее – после того, как свт. Василий стал широко известен и интересен настолько, что его эпистолярное наследие захотели собрать и сохранить в назидание другим. Наиболее вероятным видится предположение, что это могло произойти лишь после преждевременной кончины святителя, т. е. никак не раньше 379 г. Таким образом, самый ранний текст святителя, содержащий искомое понятие, был опубликован много позднее.

[954] Bas. Ep. 2.2.

Наибольший интерес вызывает отрывок из «Малого Аскетикона» – «гимн» Божественной красоте[955]. Уже из самого содержания произведения понятно, что текст предназначался для аскетов созданных свт. Василием малоазийских общин. Стало быть, он изначально предполагался как сочинение, которое будут читать внимательнейшим образом. Любопытно проследить, какова была его литературная судьба.

Науке известно, что первоначальный «Малый Аскетикон» дорабатывался автором на протяжении всей его жизни, так что гораздо больший по объему «Большой Аскетикон» отражает позднейшую редакторскую версию (см. 4.1.3). «Малый Аскетикон» сохранился в латинском переводе Руфина Аквилейского[956]. Сам перевод был осуществлен в 397 г. в Италии[957], но греческая рукопись, с которой работал переводчик, была им приобретена, вероятно, во время пребывания на греческом Востоке в 373–380 гг.[958]: в Египте[959], в Сирии[960], а также в городе Эдессе в Месопотамии[961]. Из указанных мест наиболее приближенным к Кесарии Каппадокийской, где пребывал свт. Василий, является город Эдесса[962]. Есть также предположение, что Руфин мог посетить монашеские общины, жившие по уставу свт. Василия, хотя это затруднительно доказать[963]. Сам факт того, что в конце 370-х гг. рукопись сочинения, появившегося в 365–366 гг. в Каппадокии, оказывается за сотни километров, косвенно свидетельствует о том, что его копировали и читали. Вероятно, социальный слой, к которому относилась аудитория, был весьма тонок: руководители аскетических общин, рядовые аскеты, городские клирики, некоторые образованные миряне. Но все же с учетом эпохи и свойственных для нее ограничений в копировании текстов «Малый Аскетикон» можно охарактеризовать как литературный успех автора уже на начальном этапе существования

[955] Bas. RegFT. 2.1.
[956] Rufin. Aquil. Basili Regula.
[957] Фокин, А.Р. Руфин Аквилейский // ПЭ. Т. 60. С. 636.
[958] Там же. С. 628.
[959] Rufin. Aquil. Hist. eccl. II 8.
[960] В частности, в Антиохии: Ibid. I 36.
[961] Ibid. II 8.
[962] От Эдессы (современное турецкое название Шанлыурфа) до Кесарии (современный город Кайсери) около 500 км.
[963] Murphy, F.X. Rufinus of Aquileia (345–411): His Life and Works. Washington, 1945. P. 50.

произведения. Что же касается факта, что к сегодняшнему дню сохранился греческий текст только «Большого Аскетикона», который принял окончательный вид, вероятно, к концу 370-х, то это свидетельствует лишь о том, что интерес целевой аудитории, проявленный к ранним редакциям произведения, не иссякал, а скорее даже увеличивался с новыми редакциями. Собственно, саму редакторскую деятельность свт. Василия было бы сложно объяснить, если бы им не руководило осознание того, что его аскетический труд читают и высоко оценивают.

Таким образом, можно постулировать, что впервые свои представления о Божественной красоте, обозначаемой преимущественно термином *τὸ κάλλος*, свт. Василий доносит до целевой аудитории в 365–366 гг.

При переходе к свт. Григорию Богослову следует указать на то, что, с одной стороны, он также использует термин τὸ κάλλος для обозначения догматического понятия красоты (см. ниже), с другой стороны, без специального исследования нельзя утверждать, что именно этот термин является для него основным, когда речь идет о Божественной красоте. Разносторонний анализ сочинений св. Назианзина не входит в задачи настоящего обзора, цель которого лишь проследить, как понимание Божественной красоты свт. Василия отразилось у авторов после него. Поскольку последнее у него обозначается конкретным термином – *τὸ κάλλος*, то и взгляд на произведения св. Назианзина будет осуществляться лишь в этих узких рамках. Вопрос здесь состоит в том, когда оценочно были опубликованы самые ранние его произведения, в которых понятие Божественной красоты обозначается искомым термином.

Из 15 обнаруженных случаев четыре содержатся в Словах, датируемых не ранее 380 г.[964], остальные одиннадцать – в поэзии[965]. Наибольший вопрос вызывает эта последняя группа случаев. С одной стороны, большинство стихотворений святителя до сих пор не получили критического издания, точная датировка их

[964] Greg. Naz. Orat. XXIX, 19; Id. Orat. XXXVII, 11; Id. Orat. XXXVIII, 13; Id. Orat. XLIII, 19. Относительно датировки этих Слов см.: McGuckin, J.A. St Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography. P. x-xi.
[965] Greg. Naz. Carm. dogm., 4.64; 27.19; Id. Carm. moral., 1.567–570; 3.99; 6.54; 10.79; 31.8; Id. Carm. de se ipso, 16.30; 17.38; 32.56; 45.328.

затруднительна. Но с другой стороны, широко распространено мнение, что если не все стихотворения, то во всяком случае большая их часть были не только опубликованы, но даже написаны в последний период его жизни. Этому мнению весьма способствует сам автор, который в стихотворении «О стихах своих»[966] признается в следующем: «вступил я на иной путь литературного творчества (ἄλλην μετῆλθον τῶν λόγων ταύτην ὁδὸν)», понимая под этом метрическую речь (*μέτρα*) [967] . Ниже он упоминает страдание от какой-то болезни («τῇ νόσῳ πονούμενος»), а себя сравнивает со «старым лебедем» («κύκνος ὡς γέρων»[968]). Отсюда справедливо заключить, что основная часть стихотворного наследия была написана в последнюю декаду жизни, т. е. в 380-е гг.[969] Разумеется, невозможно исключить, что столь литературно одаренный автор не пробовал пера до этого. И все же вероятность того, что в число стихотворений, написанных на самом деле ранее остальных, задолго до 380-х гг., попадут немногочисленные случаи отнесения терминов *τὸ κάλλος* или *τὸ καλόν* к Богу, все-таки мала. Но вероятность того, что они еще были и опубликованы ранее слов и писем[970] для сколько-нибудь широкой аудитории и могли оказывать литературное влияние и вовсе стремится к нулю.

Из сказанного приходится сделать следующий вывод. Притом что невозможно отрицать идейного влияния свт. Григория на своего друга (как, впрочем, и обратного) при формировании у того внутренних представлений о Божественной красоте, все-таки в традиции патристической литературы историческое первенство в выражении учения о Божественной красоте с использованием термина *τὸ κάλλος* несомненно принадлежит именно свт. Василию. Если «Аскетикон» последнего и не сказался на мистическом использовании св. Назианзином этого термина (чего, впрочем, также нельзя исключать), все же на последующую традицию Отцов

[966] Greg. Naz. Carm. de. Se ipso, 39, PG, t. 37, col. 1320–1336.
[967] Ibid. 39.22–24, col. 1331.
[968] Ibid. 39.54–55, col. 1333.
[969] McGuckin, J.A. St Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography. P. x-xi.
[970] Дж. Макгакин указывает 387 г., когда свт. Григорий подготовил к публикации избранные письма и слова. Ibid. P. xi.

должен был повлиять скорее он, широко распространенный среди подвижников еще при жизни автора, чем редкие и, как будет разобрано чуть ниже, очевидно вторичные случаи употребления термина в соотнесении с Богом свт. Григория Богослова.

Впрочем, мистика и догматика красоты у св. Назианзина составляет, несомненно, отдельный, весьма сложный и вместе с тем интересный вопрос, который, вероятно, рано или поздно будет разрешен будущими исследователями.

Свт. Василий и свт. Григорий Нисский. Нисский святитель был младшим братом свт. Василия. В его сочинениях можно указать примеры того, как сам он признает за старшим братом первенство, имея в виду очевидно в том числе и область мировоззрения [971] . Такую точку зрения можно назвать, в целом, традиционной. Однако в середине прошлого века были опубликованы два исследования, посвященные мистическому богословию свт. Григория Нисского, оказавшие влияние на западную патрологическую мысль[972]. Эти два безусловно выдающихся труда имели своим эффектом появление двух тенденций: с одной стороны, подчеркивание экстраординарного масштаба свт. Григория Нисского, который к настоящему моменту получил заслуженное признание как один из самых крупных и самобытных христианских мыслителей, особенно в истории христианского мистического богословия, а с другой, – незаслуженное занижение роли двух других Каппадокийцев [973] , в частности, свт. Василия. Обобщая эту последнюю тенденцию в западной патрологии применительно к свт. Василию, американский исследователь уже в XXI в. констатировал с сожалением следующее: «Василий остается <лишь> епископом. Не глубоким мыслителем и не изысканным оратором… Василий – это тот, кто нажимал на политические рычаги и использовал

[971] «Ибо Божие творение постиг по достоинству один Василий… общий наш отец и учитель (ὁ κοινὸς ἡμῶν πατὴρ καὶ διδάσκαλος)» (Greg. Nyss. De homin. op., col. 125 B).
[972] Balthasar, H.U., von. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995 [ориг. изд.: Balthasar, H. U. von. Présence et pensée : Essai sur la philosophie de Grégoire de Nysse. Paris, 1942]; Daniélou, J. Platonisme et théologie mystique : doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris : Aubier, 1944.
[973] Otis, B. Op. cit. P. 97. См. характерное высказывание Г.У. фон Бальтазара: «Не такой блестящий и плодовитый, как его великий учитель Ориген, не такой образованный, как его друг Григорий Назианзин, не такой практичный, как его брат Василий, он, тем не менее, глубиной своей мысли превосходит их всех» (Balthasar, H.U., von. Presence and Thought… P. 15, пер. авт.).

силу своей власти, чтобы дать Каппадокийцам голос на мировой арене и обеспечить политическую волю для возможной проникейской победы»[974].

Хотя автор диссертации склонен соглашаться с традиционной позицией, как она сформулирована Б. Отисом[975], все же участие в растянувшейся на десятилетия дискуссии очевидно выходит за рамки настоящего исследования. Оставляя в стороне вопрос о возможном влиянии *вообще* старшего брата на младшего, здесь также достаточным видится рассмотрение более узкого вопроса о литературном влиянии. Думается, в случае с Нисским святителем ситуация несколько проще, чем было со св. Назианзином.

Самым ранним текстом, в котором свт. Григорий Нисский употребляет догматическое понятие Божественной красоты, используя термин *τὸ κάλλος*, является трактат «О девстве». Его датируют 371 г.[976] Это сочинение, по его собственному признанию, было написано им по приказанию свт. Василия Великого[977], которого он называет своим «епископом и отцом» («ἐπισκόπου καὶ πατρὸς ἡμῶν»), «который один только может научить (παιδεύεον)» его тому, как преуспеть в добродетели («πρὸς καθόρωσιν ἀρετῆς»)[978]. Более того, в трактате имеется неявная отсылка к аскетическим произведениям старшего брата, и прежде всего к его «Аскетикону»[979]. Уже в этом раннем трактате свт. Григорий активно использует понятие Божественной красоты[980]. Отсюда следует, что он не мог не

---

[974] McConnell, T.P. Op. cit. P. 2.

[975] См. его высказывание: «Григорий Нисский, как самый молодой и последний из Каппадокийцев, унаследовал большую часть своих идей и проблем от двух своих предшественников. Он считал себя скорее не создателем, а верным учеником… <О>н имел дело с совокупностью унаследованных идей. Его оригинальность... следует искать в развитии этих идей» (Otis, B. Cappadocian Thought as a Coherent System // Dumbarton Oaks Papers. 1958. Vol. 12. 1958. P. 97–98).

[976] Aubineau, M. Introduction // Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité / SC № 119. Paris, 1966. P. 82; Фокин, А.Р. Григорий, свт., еп. Нисский // ПЭ. Т. 12. С. 487.

[977] «Поскольку я должен подчиняться во всем тому, кто приказал мне <написать это произведения>» (Greg. Nyss. De virgin., 2, p. 255.19–20). М. Обино сопровождает это место комментарием: «Неявный намек на своего брата Василия» (SC № 119, p. 271, not. 7).

[978] Ibid. prol., p. 249.2–6.

[979] Aubineau, M. Op. cit. P. 135. Свт. Григорий использует выражение *ἐγγραφοι διδασκαλίαι* – «написанные наставления» (Greg. Nyss. De virgin., 23, p. 333.20).

[980] Не менее пяти раз: Greg. Nyss. De virgin. 4.8, p. 276.20; 10.1, p. 289.11–25; 10.2, p. 290.5; 11.3, p. 294.1; 11.5, p. 296.8.

ознакомиться с тем учением, какое изложено свт. Василием в «гимне» Божественной красоте.

Таким образом, литературное влияние старшего брата на свт. Григория следует считать установленным. Впрочем, как будет показано ниже, это вовсе не отрицает того, что сам он добавил много существенно нового в учение о Божественной красоте.

5.2.2. Свт. Григорий Богослов

В различных текстах свт. Григорий соотносит термин *τὸ κάλλος* с Богом.

При использовании понятия в догматике он, с одной стороны, демонстрирует мотивы, обнаруженные у свт. Василия. Так, красота (*κάλλος*) – это {4} атрибут Божественной природы, содержимый тремя Божественными Ипостасями[981], но {5} явленный в Боговоплощении, а потому связываемый преимущественно со второй Божественной Ипостасью[982]. Красота отождествляется {1} со светом[983], {3}

[981] Святитель описывает Троицу как «единую славу в трех Красотах» («ἐν τρισσοῖς κάλλεσι») (Id. Carm. de se ipso, 17.38). См. выражения: «Троица текла единочтимая тремя Красотами» («Τριὰς ἐῤῥεεν ἡ μονόσεπτος… τρισσοῖς κάλλεσιν») (Ibid. 16.30); «красоты, искрящиеся вокруг троичного света» («Κάλλεα μαρμαίροντα φάος περὶ τρισσὸν») (Ibid. 32.56). Сатана противопоставляется Богу (очевидно, не отдельной Ипостаси, а триединому Творцу), Который называется «первой Красотой» (Ibid. 45.328). Красота связана с выражением *трисветлое Божество* («Τρισσοφαοῦς Θεότητος») (Greg. Naz. Carm. dogm., 4.64). Сын именуется отпечатком Первообразной Красоты, т. е. красота понимается как атрибут двух Ипостасей, откуда следует, что она есть свойство Божественной природы (Id. Orat. XXXVIII, 13).

[982] Красота используется в контекстах, где явно говорится о Христе (Id. Orat. XXIX, 19; Id. Carm. moral., 1.567–570; 3.99), о Женихе (Ibid. 6.54; Id. Orat. XXXVII, 11). Еще в одном месте автор использует выражение «драгоценная Жемчужина», имея в виду, вероятно, именно Христа (Id. Carm. dogm., 27.19).

[983] До творения мира мышление Бога («θεία νόησις») созерцало свет собственной красоты («κάλλεος... αἴγλην»), «свет трисветлого Божества» («Τρισσοφαοῦς Θεότητος… σέλας») (Greg. Naz. Carm. dogm., 4.62–65, col. 420–421). На духовном небе «многие красоты сияют вокруг тройственного света» («πολλὰ κάλλεα μαρμαίροντα φάος περὶ τρισσόν») (Id. Carm. de se ipso, 32.56). Сатана захотел иметь славу первой красоты («πρώτου κάλλεος εὖχος ἔχειν»), но вместо этого лишился света («ἀντὶ φάους»), откуда следует, что красота связана со светом (Ibid. 45.328). Говоря об отношениях Бога Слова с Отцом, рядом со словами о Его красоте использует выражение «Свет от Света» («τὸ ἐκ τοῦ φωτὸς φῶς») (Id. Orat. XXXVIII, 13). Упоминая мессианское пророчество, где говорится о красоте будущего Мессии (Пс. 44:3), святитель тут же связывает его со светозарностью Христа на горе Преображения (Он «ἐπὶ τοῦ ὄρους ἀστράπτει, καὶ ἡλίου φωτοειδέστερος γίνεται») (Id. Orat. XXIX, 19). В душе, созерцающей красоту, возникает «сияющий факел» («παμφανόωντα πυρσόν»), делающий ее «светозарной» («αἰγλήεσσαν») (Id. Carm. moral., 1.567–570). Когда душа, не удовлетворившись созерцанием красоты в отражении («ἐσόπτροις τοῦ κάλλους φαντάζεται»), получает «высшую из прекрасных вещей» («τῶν καλῶν τὸ ἔσχατον»), она сама «насыщается светом» («φωτὸς κορεσθεῖσα») (Id. Carm. moral., 10.79). В момент проповеди, вспоминает свт. Григорий, из его уст изливалась «единочтимая Троица, светящаяся тремя красотами» («Τριὰς... ἡ μονόσεπτος λαμπομένη τρισσοῖς κάλλεσιν») (Id. Carm. de se ipso, 16.30).

славой[984] и {2} благом[985]. Но вместе с тем в догматике он являет особенность, какой не было у свт. Василия: говорит о Боге как о субъекте созерцания собственной Красоты:

(5.1)	«поскольку Богу нельзя приписать недеятельности и несовершенства, то чем занято было Божие мышление, прежде чем поставить Вселенную и украсить формами? Всевышний, царствуя в пустоте веков, был занят тем, что созерцал вожделенное блистание красоты»[986].

Это место является единственным обнаруженным случаем в греческой патристике после свт. Василия, когда красоту Бога (*κάλλος*) созерцает не сотворенное существо (ангел или человек), а Сам Бог.

При использовании понятия в *аскетике* и *мистике* св. Назианзин показывает несколько мотивов, обнаруженных у свт. Василия. В частности, дает понять, что {13} человек может при жизни иметь опыт красоты[987], регулярно {15} описывает созерцание с помощью «эротической метафоры» [988], дает понять, что {9} созерцанию предшествует аскеза[989], заявляет, что {14} оно воздействует на душу, душа как бы смешивается с красотой[990]. Некоторые мотивы едва обозначены в виде намеков: {8} вторая Ипостась посредничествует на пути к созерцанию красоты[991];

---

[984] Автор относит к Богу термины, имеющие значение «слава», в синонимической связи с красотой: «Κῦδος ἓν» – «единая Слава» (Id. Carm. de se ipso, 17.38), «εὖχος… τιμὴν» – «слава… честь» (Id. Carm. de se ipso, 45.328). Примечательно, однако, что это не библейский термин *δόξα*.

[985] После того, как душа пройдет все отражения Божественной красоты, она посмотрит на само обнаженное Благо («βλέψῃ πρὸς αὐτὸ τἀγαθὸν γυμνόμενον») (Greg. Naz. Carm. moral., 10.79).

[986] Id. Carm. dogm., 4.64, col. 420.7–421.2, пер. авт. Греч. текст: «φραζώμεσθα τί κίννυτο θεία νόησις / (Οὐδὲ γάρ ἐστιν ἄπρηκτος ἐμοὶ Θεὸς, οὐδ’ ἀτέλεστος), / Πρὶν τόδε πᾶν στῆναί τε καὶ εἴδεσι κοσμηθῆναι. / Αἰῶσιν κενεοῖσιν ὑπέρτατος ἐμβασιλεύων, / Κίννυτο κάλλεος οἷο φίλην θηεύμενος αἴγλην».

[987] Красоты можно достичь, обещает он читателю («τύχῃς κάλλεος») (Id. Carm. moral., 31.8). Бог открыл Своим верным («<τοῖς ἀνθρώποις> ὧν Θεὸς, ἔστ’ ἀρίδηλον»), как Он до творения мира созерцал собственную красоту (Id. Carm. dogm., 4.64). См. метафоры оптического восприятия для описания опыта Божественной красоты: Id. Carm. moral., 1.567–570; 3.99; 10.79; Id. Carm. de se ipso, 17.38). См. глаголы интеллектуальной активности: «κατέμαθες» (Id. Orat. XXXVII, 11), «αὐτοῖς τὸ κάλλος φαντάζεται» (Id. Orat. XLIII, 19).

[988] См. такие лексические средства, как прилагательное *φίλος*, существительное *πόθος*, глагол *ποθέω*, существительное *ἔρως* (Id. Carm. dogm., 4.64; 27.19; Id. Carm. moral., 1.567–570; 10.79; Id. Orat. XLIII, 19), а также метафора Жениха и невесты (Id. Carm. moral., 3.99; 6.54; Id. Orat. XXXVII, 11).

[989] Призывает дев бодрствовать («μένοιτε γρηγοροῦσαι»), чтобы встретить Жениха-Слово (Id. Carm. moral., 3.99). Призывает познать себя («Γνῶθι σεαυτὸν»), чтобы достичь красоты Первообраза (Ibid. 31.8). Призывает отринуть человеческие ценности – «богатство, славу, председательство, знатность рода, неверное счастье» (Id. Carm. de se ipso, 32.56). Истинный иерей, прежде чем достичь созерцания, обогащает ум чистыми помыслами («καθαροῖσι νοήμασιν») (Ibid. 17.38).

[990] Красота Жениха оставляет в душе огонь (Id. Carm. moral., 1.567–570). Созерцание есть «смешение с вышними таинствами» («Ἵνα…μιγῆτε τοῖς ἄνω μυστηρίοις») (Ibid. 3.99), есть соприкосновение (т. е. взаимное прикосновение) души с Богом («συνάπτεσθαι Θεῷ») (Ibid. 10.79).

[991] В одном месте указывает, что Логос мистически возвышает душу («Ὑψοῦντος αὐτὴν τοῦ Λόγου») к созерцанию (Id. Carm. moral., 10.79, col. 686.3). В другом месте относит к Иисусу Христу понятие красоты в контексте повествования о совершенным Им Домостроительстве (Id. Orat. XXIX, 19).

{10} мир отражает Божественную красоту[992]; {11} душа отражает красоту Бога, последнюю можно познать через интроспективный опыт [993] ; этот опыт апофатичен[994].

При использовании понятия красоты в аскетике и мистике святитель нигде не обнаруживает идеи, что созерцание красоты (*κάλλος*) опосредовано присутствием Святого Духа (компонент {12}). Не удалось обнаружить мест, где бы созерцание красоты помещалось в {7} протологический или {17} эсхатологический контекст, также где бы говорилось, что {18} красоту созерцают ангелы. Впрочем, отсутствие указанных компонентов в случае свт. Григория свидетельствует не об отсутствии самих идей, но о том, что их для выражения он использует другие средства, а не понятие красоты[995].

Использование свт. Григорием догматического понятия красоты, выражаемого термином *τὸ κάλλος*, с одной стороны, не вступает в явное противоречие с тем, что было у свт. Василия. Но с другой стороны, он демонстрирует своеобразные черты, отличающие его от свт. Василия. Другим отличием является то, что при обозначении Божественной красоты термин *τὸ κάλλος* у него не является мировоззренчески универсальным (что проявляется в отсутствии ряда компонентов), а лишь ситуативно используется как дополнительное риторическое средство. Он демонстрирует известную свободу в риторическом использовании термина и вносит сравнительно со свт. Василием разнообразие в словесные фигуры, в которые оно встроено.

---

[992] В этом мире, который есть лишь тень, душа представляет себе красоту лишь как бы в отражении («Ὅσον δ’ ἐσόπτροις τοῦ κάλλους φαντάζεται») (Id. Carm. moral., 10.79). В контексте разговора о Христе призывает не спотыкаться на видимом, а идти далее и замечать невидимое (Id. Orat. XXIX, 19).

[993] Это видно из его обещания, что, если человек познает себя (имеется в виде интроспективный путь), то он достигнет красоты Первообраза («τύχῃς κάλλεος ἀρχετύπου»), под чем, думается, нужно понимать очищение души, которая как образ будет снова отражать красоту Бога (Id. Carm. moral., 31.8). Истинный иерей, по его словам, утвердил образ Троицы внутри себя («τύπον ἐστήριξεν»), так что когда далее автор упоминает созерцание красоты Бога, то здесь, по-вижимому, подразумевается интроспективный опыт (Id. Carm. de se ipso, 17.38).

[994] Называет красоту Жениха «бесплотной» («Κάλλους ἀσάρκου») (Id. Carm. moral., 6.54). Прежде созерцания следует отбросить весь мир («κόσμον ἅπαντα… Ῥίψαντες») (Id. Carm. de se ipso, 32.56).

[995] Известно, что у святителя имеются представления и о протологии, и об эсхатологии, также он развивает учение об ангелах. См.: Иларион (Алфеев), еп. Григорий Богослов. Учение// ПЭ. Т. 12. С. 691, 699.

В целом, характер догматического использования термина *τὸ κάλλος* позволяет сделать вывод о том, что, во-первых, представления св. Назианзина о Божественной красоте могли сформироваться независимо от свт. Василия, а во-вторых, термин *τὸ κάλλος* не играет для него ключевой роли. Более подробный анализ его текстов выходит за рамки настоящего исследования.

5.2.3. Свт. Григорий Нисский

Свт. Григорий чаще других авторов греческой патристики использует понятие Божественной красоты. Как и брат, для обозначения понятия он регулярно использует термин *τὸ κάλλος*. В целом, функционирование у него термина имеет схожий со свт. Василием характер.

Схожесть со старшим братом прослеживается в догматике. С одной стороны, красота {4} осмысляется как атрибут Божественной природы и потому в равной степени относится к Отцу, Сыну и Святому Духу[996]. Как атрибут природы она также отождествляется с понятиями {1} света[997], {2} блага[998] и {3} славы[999]. С

[996] Пророк Исайя видел «красоту каждого <Лица> в Троице (τὸ ἐν ἑκάστῳ τῶν ἐν τῇ τριάδι κάλλος)» (Greg. Nyss. Contr. Eun. I 1.310.8–9). Красота относится к Божественной *природе* (Id. Orat. de beat. 6, p. 143.2), в частности: «красота Божественной природы» («τῆς θείας φύσεως κάλλος») (Id. In Cantic. 1, p. 27.9), «красота блаженной природы» (Id. In Eccl. 6, p. 386.20). Красота относитя к *Божеству* (*θεότης*) или *Божественному* (*τὸ θεῖον*) (Id. In Cantic. 2, p. 68.6–7; 3, p. 88.12–18; 13, p. 384.14–15; Id. Orat. de beat. 1, p. 80.10–13). Сравнительно с красотой творения «первообразная и невидимая красота» подразумевает Бога Творца, т. е. всю Святую Троицу (Id. Contr. Eun. II 1.224.10). В контексте антропологии выражение «первообразная красота» указывает на триединого Бога (Id. In Cantic. 3, p. 91.3–6). Понятие красоты использовано в учение о Сыне как Образе Отца, т. е. относится сразу к двум Ипостасям (Greg. Nyss. Contr. Eun. I 1.533.6; I 1.636.3–4; II 1.215.3; III 9.40.9; Id. In sanct. Steph. I, p. 94.2).

[997] Красота отождествляется со светом в учение о Сыне как Образе Отца (Greg. Nyss. Contr. Eun. I 1.532–533; Id. In sanct. Steph. I, p. 94.1–2). Сын характеризуется как «сияние» (Ibid. 1.636.10). Красота Жениха-Христа отождествляется с «сиянием истинного света» (Id. In Cantic. 11, p. 338.18–19). Красота Христа «воссияла» («τοῦ θείου κάλλους... τοῦ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἐναστράψαντος») очам ап. Павла на пути в Дамаск (Id. In Basil. fratr., p. 113.22). Первый Адам отражал Божественный свет или красоту, то же относится к его новому состоянию во Христе (Id. In Cantic. 2, p. 51.13, 68.6–7; 4, p. 104.14–15). Познание красоты сравнивается с лучами солнца («ἀκτίνας… ἡλίου») (Id. In Cantic. 3, p. 90.17–91.3). Красота используется как синоним Божественного света (Id. De inst. christ. 3.3, p. 50.4–5; Id. De mort., p. 66.2–3; Id. De virgin. 10.1, p. 289.11; Id. Orat. de beat. 1, p. 80.13–14). См. также: «красота истинного света» (Id. De infant., p. 85.16).

[998] Понятия красоты и блага неявно приравниваются друг другу (Greg. Nyss. In sanct. Steph. I, p. 94.1–2; Id. In Cantic. 1, p. 40.1–2; 3, p. 91.3–6; 5, p. 150.13–18; Id. Orat. de beat. 1, p. 80.10–13; 6, p. 142.25–143.2). Красота рассматривается как качество блага (Id. De virgin. 10.1, p. 289.17–25; Id. Tunc et ipse Fil., p. 18.9–11), см. также словосочетание «τὸ... τῆς ἀγαθότητος κάλλος» – «красота благости» (Id. Contr. Eun. II 1.215.3). Понятие красоты нередко обнаруживается рядом с понятием благости, блага или благ (Greg. Nyss. Contr. Eun. I 1.636.2–10; III 9.40.5–9; Id. De mort., p. 61.18–19; Id. In Eccl. 6, p. 386.12–20; Id. In Cantic. 1, p. 19.5–7, 31.7; 5, p. 159.7; 6, p. 173.1–174.16; 9, p. 265.11–266.3; 12, p. 360.20, 366.12).

[999] Greg. Nyss. Contr. Eun. I, 1.636.3–4, p. 209.9–11; Id. De beat. 6, p. 143.2; Id. De infant., p. 85.16.

другой стороны, поскольку ее явление людям связано с Боговоплощением, она {5} осмысляется как качество второй Ипостаси[1000]. Нигде {6} не допускается мысль, что Бог созерцает Свою красоту.

В *аскетике* и *мистике* он обнаруживает все, что было у старшего брата: {7} понятие описывает состояние человека до грехопадения[1001]; после потери созерцания и внутренней красоты возможность ее вернуть {8} связывается с Домостроительством Сына[1002]; к созерцанию красоты {9} ведут аскетические усилия[1003], {10} эстетическое созерцание мира[1004] и {11} интроспективное созерцание души[1005]; мистическое созерцание осуществляется {12} при

[1000] Красота относится ко Христу, Который обозначается библейскими именами, в частности: Жених (Greg. Nyss. De inst. christ. 3.3, p. 50.4; Id. In Cantic. 1, p. 32.7, 38.5–39.4; 2, p. 46.9–13; 3, p. 88.12, 91.5; 4, p. 106.7; 6, p. 189.16–190.2; 8, p. 256.10; 9, p. 264.6–7; 11, p. 338.18; 13, p. 383.7–16, 384.12–14; 14, p. 419.20–420.3, 420.19–421.3, 423.5–424.17, 425.18; 15, 439.11–20, 442.11; Id. De vita Macr., p. 396.18), Премудрость (Id. In Cantic. 1, p. 19.5–13, 20.8–20), к Слову (Ibid. 9, p. 265.11), Царь (Id. In Cantic. 15, p. 444.15–16), к Краеугольному Камню («τοῦ ἀκρογωνιαίου τὸ κάλλος») (Id. De perfect., p. 193.21).

[1001] Id. De beat. 6, p. 143.2; Id. De homin. op. 3; 4 ; 5; 12; 16; 18; Id. In Cantic. 2, p. 51.13; 4, p. 102.2; 12, p. 348.1–2; Id. In Eccl. 6, p. 386.20; Id. Orat. cath. 6.109, p. 25.15.

[1002] Т. е. с Боговоплощением, земной жизнью Спасителя или с основанием Церкви как Его Тела, в которой и открывается Его красота, также с мистическим присутствием Логоса (Greg. Nyss. Contr. Eun. III, 9.40.9, p. 279.15; Id. De inst. christ. 3.3, p. 50.4; Id. In Cantic. 1, p. 27.9, 40.3; 2, p. 46.9–15; 4, p. 104.1–15, 106.7; 5, p. 159.7; 8, p. 256.10; 9, p. 265.11; 293.10; 10, p. 309.6; 11, p. 338.18; 13, p. 383.7–16; 384.14; 14, p. 419.20–420.3; 423.5–424.17; 15, p. 439.11–20, 444.14–445.4; Id. Greg. Nyss. Tunc et ipse Fil., p. 18.9).

[1003] Душа за счет порока (*κακία*) удаляется («ἀποξενωθεῖσα») от Божественной красоты, становится безобразной (*Id*. In Cantic. 4, p. 102.2). Ветхий Адам отказался созерцать красоту Бога, обратился к безобразию греха («πρὸς τὸ αἶσχος τῆς ἁμαρτίας») (Id. De orat. dom. 5, p. 63.6–7). Чтобы созерцать красоту, душа должна расцвести, избавиться от всякого пятна и порока (Id. In Cantic. 1, p. 38.15–21), должна внимать себе («πρόσεχε σεαυτῇ») (Id. In Cantic. 2, p. 67.16–68.6), стать более совершенной («τελειωτέρα») (Id. In Cantic. 3, p. 88.10), приобрести совершенство в добродетели (*ἡ κατ' ἀρετὴν τελείωσις*) (Id. In Cantic. 15, p. 439.5–11), стать чистой через нетление («καθαρὰν γενομένην διὰ τῆς ἀφθαρσίας») (Id. De virgin. 11.5, p. 296.5–8), снять с себя покрывало, т. е. устранить все препятствия к созерцанию (Id. In Cantic. 12, p. 360.19–20; 13, p. 383.6–7). Под последним подразумевается мистическое восхождение, т. е. удаление от вещественных образов и понятий: «не иметь в себе ничего, кроме Бога, и ни на что иное не обращать внимания, но только быть чистою от всякого вещественного дела и понятия» (Id. In Cantic. 15, p. 439.8–11), «отринув от себя всякую вещественную скверну» (Ibid. 15, p. 440.5–6). Это изменение осмысляется как приближение (глаголы *προσεγγίζω*, *πλησιάζω*) души к красоте Жениха (Id. In Cantic. 3, p. 88.11–12; 4, p. 101.18–19, 103.18–104.1; 5, p. 150.8–13), уподобление Богу (причастие *ὡμοιωθεῖσα*) (Id. De inst. christ. 3.3, p. 50.4; Id. In Cantic. 9, p. 293.10), приобретение добродетелей («διὰ τῶν ἀρετῶν») (Id. In Cantic. 3, p. 91.1–3). Этот путь души вперед к собственной красоте есть возвращение (*ἐπανάληψις*) первой красоты, т. е. путь обратно, к началу (Id. In Cantic. 4, p. 101.18–19). Путь есть не отрезок с границами, но луч: душе предлагается не измениться, а постоянно изменяться, «простираясь вперед» (Флп. 3:13) (Id. In Cantic. 12, p. 366.12–15). См. также: Id. De orat. dom. 2, p. 30.3–11; Id. De perfect., p. 193.13–21; Id. De virgin. 4.8, p. 276.15–20; 11.3, p. 293.12–294.1; Id. In Cantic. 9, p. 265.9–14.

[1004] См. след. контексты: Id. Contr. Eun. II 1.89.5, p. 252.29; II 1.224.10, p. 291.5; Id. De infant., p. 85.12–16; Id. De virgin. 11.3, p. 293.22–294.1; Id. In Cantic. 13, p. 386.2–3.

[1005] Душа отражает красоту Первообраза (Id. De homin. op. 3; 5; 12; 16; 18; Id. In Eccl. 6, p. 386.20–21; Id. In Cantic. 2, p. 51.13, 68.5–6; 12, p. 348.1–2; Id. Orat. cath. 6.109). Когда душа приближается к Христу, Он воздействует на нее Своей красотой, делая ее прекрасной, она же отражает Его первообразную красоту (Id. De inst. christ. 3.3; Id. De orat. dom. 2, p. 30.11–12; Id. De perfect., p. 193.21; Id. De virgin. 11.5; Id. In Cantic. 2, p. 46.9–13; 4, p. 104.1–2; 5, p. 150.11–18; 9, p. 293.10; 15, p. 439.11–20, 440.6–7, 442.11, 444.12–14). Созерцание красоты реализуется интроспективно: человек видит ее отражение внутри себя (Id. De mort., p. 41.10–19; Id. In Cantic. 3, p. 88.12–90.12, 91.3–10). В вечности красота отразится не только в человеке, но и в вещах (Id. De mort., p. 66.2; Id. Orat. de beat. 6, p. 143.2–9).

посредничестве или присутствии Святого Духа[1006]; человек может {13} иметь при жизни этот опыт [1007], который описывается {14} апофатически [1008] и {16} эротически [1009]; под созерцанием {15} подразумевается обожение [1010]; красота описывает {17} состояние святых в вечности[1011]; {18} ее созерцают ангелы[1012].

[1006] Id. In Cantic. 1, p. 40.8–9; 4, p. 106.7; 12, p. 360.20–361.4. На участие Святого Духа в созерцании красоты указывает то, что этот опыт дается по «некоему божественному дару и вдохновению» («κατά τινα θείαν δωρεάν τε καὶ ἐπίπνοιαν») (Id. De virgin. 10.1). Давид был вознесен к этому «силой Духа» (Ibid. 10.2).

[1007] На красоту Бога можно *смотреть* (*βλέπω/ἀναβλέπω/ὁράω/θεάομαι*) (Greg. Nyss. De mort., p. 39.3–4; 41.17–18; Id. De orat. dom. 2, p. 30.11; 5, p. 63.6; Id. De virgin. 10.1, p. 289.11–12; Id. Epist. canon. 6, p. 9.23; Id. In Cantic. 2, p. 68.6; 5, p. 150.17–18; 11, p. 321.17; 13, p. 383.7), *пристально смотреть* (*ἐνατενίζω*) (Ibid. 1, p. 27.9, 38.5–6; 12, p. 360.20), ее *созерцают* (*θεωρέω*, *θεωρία*) (Id. De virgin. 4.8, p. 276.20; Id. De vita Macr., p. 396.18; Id. Orat. de beat. 6, p. 143.1–2)., она *является* (*φαίνομαι*, *ἐμφαίνομαι*) (Id. De vita Moys. II 231.6; Id. In Cantic. 3, p. 88.12). В раю человек лицом к лицу наслаждался *явлением* Бога («κατὰ πρόσωπον τῆς θείας ἐμφανείας κατατρυφῶν») (Id. Orat. cath. 6.109, p. 25.15–17). О красоте Бога можно сделать вывод («ἀναλογίσασθαι») благодаря наблюдениям в себе следов истинного Блага (Ibid. 3, p. 91.3–4). Красоту Бога можно постигать по красоте творения (*κατανοέω ἀναλογικῶς*) (Id. De infant., p. 85.16). «Друзья» «Жениха» (ангелы?) «показывают» («ὑποδεικνύουσιν») душе красоту царского ложа («τῆς βασιλικῆς κλίνης») (Ibid. 6, p. 189.16–190.2). Давид «увидел» («εἶδε») красоту (*Id*. De virgin. 10.2, p. 290.5; Id. In Cantic. 10, p. 309.6). Она воссияла ап. Павлу (Id. In Basil. fratr., p. 113.22).

[1008] Красота выше чувственного (Id. Contr. Eun. II 1.89.5, p. 252.26–29; Id. In Cantic. 1, p. 22.15) и мира (*ὑπερκείμενον*) (Id. Contr. Eun. III 3.5.6, p. 108.27; Id. In Cantic. 5, p. 159.7; 6, p. 173.1), невещественна (*ἄϋλον*) (*Id*. Epist. canon. 6, p. 9.23), невидима (*ἀόρατον*, *ἀθέατον*) (Id. In Cantic. 1, p. 22.15, 38.5; 3, p. 88.12–90.16; 8, p. 256.10–11; 10, p. 309.6), разум (*διάνοια*) не может отыскать ее «рисунка, знака и истолкования» (Id. In Cantic. 1, p. 38.23), среди сущих нет того, что указывало на нее («ὑπόδειγμα τοῦ ζητουμένου ἐν τοῖς οὖσιν ἔστιν οὐδέν»), объяснить ее за счет сравнения с сущими нельзя (Id. De virgin. 10.1, p. 289.18–20). Опыт красоты неизъясним, невыразим (*ἀνερμήνευτος*, *ἄφραστος*, *ἀνέκφραστος*) (Ibid. 10.1, p. 289.11–16; Id. Orat. de beat. 1, p. 80.13; 6, p. 143.2), он есть переживание («διερευνᾶν») Божиих глубин (см. 1 Кор. 2:10), ви́дение невидимого («ὁρᾶν… τὰ ἀθέατα») и слышание неизреченных слов (см. 2 Кор. 12:4) (Id. In Cantic. 1, p. 40.3–12), экстаз, исступление (*ἔκστασις*) (Id. De virgin. 10.2, p. 290.4–6; Id. In Cantic. 10, p. 309.2–6). Она выше ангельских красот («τὰ ὑπερκόσμια καὶ ἄϋλα κάλλη») (Id. De mort., p. 38.21–39.3). Все следует оставить, чтобы ее достичь (Id. De virgin. 11.3, p. 293.12–294.1) по мере мистического восхождения (Id. In Cantic. 15, p. 439.6–11).

[1009] Высшее благо сладостно, вожделенно («γλυκύ τε καὶ ἐπιθυμητὸν καὶ ἐράσμιον»), наслаждение им есть предпосылка еще большего вожделения («ἡ ἀπόλαυσις ἡ ἀεὶ γινομένη ἀφορμὴ μείζονος ἐπιθυμίας γίνεται»), вызывает влечение («πόθον»), душа не насыщается наслаждением («ψυχὴ ἀκορέστως ἔχει τῆς ἀπολαύσεως») и пр. (Id. In Cantic. 1, p. 31.4–32.7). См. также: Id. De vita Moys. II 231.6–232.4. Метафора часто представлена в виде отдельных слов или выражений: упоминание Жениха и невесты (Id. De inst. christ. 3.3, p. 50.4; Id. In Cantic. 2, p. 46.9–15; 4, p. 106.7; 9, p. 263.1–264.7, 265.9–11; 13, p. 384.12–14; 14, p. 419.20, 425.17–18); понятие *эрос* (*ἔρως*, *ἔραμαι*), *любовь* (*ἀγάπη*, *ἀγαπάω*), *вожделение*, *сильное желание* (*ἐπιθυμία*, *πόθος*, *ὀρεκτόν*) (Id. De mort., p. 61.19; Id. De vita Macr., p. 396.18–19; Id. Epist. canon. 6, p. 9.23–24; Id. In Basil. fratr., p. 113.22; Id. In Cantic. 1, p. 19.5–6, 23.9–12, 27.7–13, 38.5–39.4; 5, p. 159.5–8; 6, p. 173.1, 189.16–190.2; 8, p. 256.10; 11, p. 321.17; 12, p. 360.20, 366.12–14; 13, p. 383.7–14; 15, p. 442.11; Id. Orat. de beat. 6, p. 143.2–4), *пораженность* («καταπλησσόμενα») (Id. Contr. Eun. I, 1.310.9, p. 118.27), *изумление* (*ἔκπληξις*) (Id. De virgin. 10.1, p. 289.11–13). См.: Id. In Cantic. 1, p. 40.1–10.

[1010] См.: *смешение души с Божественным* («τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἡ πρὸς τὸ θεῖόν… ἀνάκρασις») (Id. In Cantic. 1, p. 22.15–23.1); *приобщение* (*μετουσία*) (Id. In Cantic. 5, p. 159.7); *сожительство* (*συμβίωσις*) (Id. In Cantic. 6, p. 189.16–190.2); *соприкосновение* («συναφθῆναι») (Id. De inst. christ. 3.3, p. 50.4–5; Id. De virgin. 11.5, p. 296.4–8); *единение* («τὸ ἑνωθῆναι θεῷ») (Id. Tunc et ipse Fil., p. 18.9–15); *общение* (*κοινωνία*) (Id. De mort., p. 61.19–21); душа имеет Бога («τὸ μὴ δεῖν πλὴν τοῦ θεοῦ μηδὲν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν») (Id. In Cantic. 15, p. 439.6–11); Бог поселяется (ἐνοικεῖ) в душе, душа вмещает (*χωρέω*) Его (Id. In Cantic. 15, p. 444.11–12); человек, находящийся в Боге, имеет все, если имеет Его («ὁ ἐν τῷ θεῷ γενόμενος πάντα ἔχει ἐν τῷ ἐκεῖνον ἔχειν») (Id. Tunc et ipse Fil., p. 18.9–14).

[1011] Красоту видят «освободившиеся из темницы этой жизни» (Id. De mort., p. 38.17–39.3). Человеческая природа после смерти приблизится (*προσεγγίζω*) к Божественной красоте (Id. De mort., p. 42.4). Смерть дарует человеку очищение (*καθάρσιον*) от греховных страстей – всего того, к чему ныне стремится желание («πρὸς ἃ νῦν τὰς ὁρμὰς ἔχει ἡ ὄρεξις»), поэтому после смерти человек не будет отвлекаться от любви к красоте (Id. De mort., p. 61.11– 19). Божественная красота будет сиять во всех сущих в эсхатологической вечности, когда в конце концов из всех сущих совершенно устранится зло («τῆς κακίας καθόλου πάντων τῶν ὄντων ἐξοικισθείσης») (Id. De mort., p. 66.1–3).

[1012] Id. Contr. Eun. I, 1.310.9, p. 118.27; Id. De mort., p. 39.3; Id. De virgin. 4.8, p. 276.20; Id. In Cantic. 1, p. 23.11; 6, p. 173.1.

Таким образом, можно, с одной стороны, констатировать, что свт. Григорий усваивает у старшего брата мировоззренческую матрицу в использовании понятия Божественной красоты. В полном соответствии с ним он: избирает термин *τὸ κάλλος* как основной; использует понятие как универсальное мировоззренческое средство. Но вместе с тем, с другой стороны, он развивает далее учение о красоте, создавая оригинальные концепции, которые если и были в сочинениях свт. Василия, то лишь в виде намеков и многообещающих догадок[1013]. Также он делает понятие красоты значительно более регулярным средством, о чем свидетельствует частое его использование в различных текстах.

Таким образом, если говорить о Великих Каппадокийцах *в общем*, то можно констатировать, что все трое имеют представления о Божественной красоте. Свт. Василий и свт. Григорий Нисский выделяют для обозначения этого понятия специальный термин, которым пользуются регулярно, – *τὸ κάλλος*. У обоих он наделяется универсальной мировоззренческой функцией. Св. Назианзин также пользуется этим термином для обозначения догматического понятия красоты, но отличается от обоих тем, что, во-первых, использует его значительно менее регулярно (вероятно, у него имеются другие языковые средства для обозначения Божественной красоты), а во-вторых, не стремится сделать его универсальным.

С учетом сказанного в дальнейшем будет проверяться гипотеза о том, что использование термина *τὸ κάλλος* в греческой патристике после Каппадокийцев для обозначения догматического понятия красоты отражает учение, в общих чертах выраженное свт. Василием и далее получившее развитие в трудах свт. Григория Нисского.

[1013] В частности, он развивает учение о бесконечном простирании души вперед к Богу (*ἐπεκτάσις*) (Id. De vita Moys. II.231.6–232.4, p. 114.10–14; Id. In Cantic. 1, p. 32.7, 40.3; 5, p. 159.7; 6, p. 173.1; 11, p. 321.17; 12, p. 366.12), об экстазе (*ἔκστασις*) как наивысшем состоянии единения с Богом (Id. De virgin. 10.2, p. 290.5; Id. In Cantic. 10, p. 309.6).

5.3. Использование понятия Божественной красоты после Великих Каппадокийцев

5.3.1. Макарьевский корпус

До наших дней дошел внушительный корпус сочинений, в основном бесед, приписываемый авторству прп. Макария Великого, – так называемый Макарьевский корпус. На протяжении веков эти тексты имели значительный авторитет в аскетической традиции. В настоящее время они известны, между прочим, и тем, что их рассматривают как один из источников той идейной и мистической традиции, которая впоследствии выразится в исихазме как практике и паламизме как мировоззрении.

Между тем, в Новое время авторство прп. Макария было оспорено. На основании комплексного анализа было установлено, что Макарьевский корпус никак не мог быть написан знаменитым подвижником лично или записан с его слов, на что указывают многочисленные лингвистические, культурно-исторические и биографические детали, реконструируемые из этих текстов. Одной из установившихся в науке версий является мнение, что Макарьевский корпус принадлежит авторству аскета сирийского происхождения, который в идейно-мировоззренческом отношении был близок к Великим Каппадокийцам. Даже называют имя этого аскета, – Симеон Месопотамский[1014].

Гипотеза о близости прп. Макария-Симеона к Каппадокийцам согласуется с тем, как он использует понятие красоты (*κάλλος*). Использование понятия красоты в *догматике* демонстрирует все мотивы, выявленные у свт. Василия и его брата свт. Григория. Красота как атрибут природы отождествляется {1} с понятиями

[1014] Автор настоящего исследования, не относящий себя к специалистам по этому вопросу, полагается на позицию А. Г. Дунаева, который также разделяет версию, что автором корпуса был Симеон Месопотамский: Дунаев, А.Г. Предисловие к русскому переводу слов и посланий Макариевского корпуса первого типа // Духовные слова и послания. Собрание I / Изд-е подготовили А.Г. Дунаев, иеромонах Винсен Дэпрэ. М., Святая Гора Афон: Издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2015. С. 25–99.

света[1015], {2} блага[1016] и {3} славы[1017]. Как природное свойство она, с одной стороны, {4} в равной степени принадлежит трем Ипостасям[1018], с другой стороны, {5} соотносится с второй Ипостасью, поскольку Сын открыл ее людям[1019]. Наконец, {6} субъектами созерцания красоты Бога являются только тварные существа.

При использовании понятия в *аскетике* и *мистике* прп. Макарий-Симеон демонстрирует большинство мотивов, обнаруженных у Каппадокийцев: {8} мистическое посредничество Христа при созерцании Божественной красоты[1020];

[1015] См. такие выражения, как *τὸ τοῦ φωτὸς κάλλος* – «красота света» (Ibid. 9.1.3.19; см. также: 10.3.2.5; 10.3.4.11–14; 15.1.2.8; 50.2.1.15; 63.4.3.10–11). Красота освещает, осияет (*καταλάμπω*, *φωτίζω*) подвижника (Macar. Aegypt. Serm., 4.7.4.5; 9.1.2.11; 63.4.3.13–14). Духовная красота, ныне таящаяся внутри подвижника, при всеобщем воскресении из мертвых в конце мировой истории прославит его вечным светом («τῷ αἰωνίῳ φωτί») (Ibid. 18.6.2.16). В двух контекстах автор неявно дает понять, что созерцание красоты подразумевает наличие Божественного света. Так, выражение *τὰ ἐκεῖ κάλλη* – «тамошние красоты» (Ibid. 16.1.6.7), относящееся к духовной реальности в Боге, несколькими строчками ниже предваряется упоминанием света (Ibid. 16.1.6.3), а несколькими строчками ниже – упоминанием метафоры солнца, которое воспринимается оком (Ibid. 16.1.7.1–2). Во втором месте способность подвижников видеть *τὰ ἐξαίσια κάλλη* – «необычайные красоты» (Ibid. 59.1.2.8) связывается, судя из ближайшего контекста, с тем, что «Солнце Правды» (Мал. 3:20) воссияло в их сердцах («διαυγάσης... ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν») (Ibid. 59.1.2.3–4), а также с тем, что «умопостигаемый свет озарил сердце» (Ibid. 59.1.2.9–10).

[1016] Ibid. 15.1.2.8; 48.2.5.7–16; 49.2.14.13; 59.1.2.8; 64.1.1.3.

[1017] Прп. Макарий-Симеон использует библейский термин *δόξα* и однокоренные с ним слова (Ibid. 4.18.2.12; 9.1.2.11–9.1.3.19; 10.3.2.5–10.3.4.14; 15.1.2.8; 16.1.6.7; 18.6.2.16; 48.2.3.11; 48.2.5.7–16).

[1018] Термин *θεότης* – «божество» относится ко всем Ипостасям, а не к какой-то одной из них. Следовательно, выражение *κάλλη θεότητος* – «красоты божества» (Ibid. 10.3.2.9) правильно относить ко всей Святой Троице. В 9-й беседе автор соотносит понятие красоты с терминами *θεότης* – «божество» и *φύσις* – «природа» (Ibid. 9.3.6.7–8), что также указывает на то, что он относит красоту ко всем трем Божественным Лицам. Это единственное место, которое можно считать явным примером соотнесения красоты со всеми тремя Божественными Ипостасями. К этому несомненному месту следует добавить и другие места, где красота соотносится с Божественным светом. Для прп. Макария-Симеона, исповедовавшего Никейскую веру в Божественность трех Лиц, свет как проявление Божества относится ко всем Лицам, а не к какому-то одному Божественному Лицу. Отсюда следует, что и те случаи, когда красота Бога соотносится со светом, можно понимать как соотнесение красоты с Богом-Троицей. См. контексты: Ibid. 4.7.4.5; 9.1.2.11; 16.1.6.7; 18.6.2.16; 50.2.1.15; 59.1.2.8; 63.4.3.10.

[1019] Зачастую автор не уточняет, имеет ли он в виду конкретную Божественную Ипостась. Однако в некоторых контекстах использует выражения, которые позволяют понять, что он относит понятие красоты именно ко второй Ипостаси. Так, в 48-й беседе автор очевидно относит понятие красоты «к небесному Царю Христу» (Ibid. 48.2.5.7). В 63-й беседе выражение «красота света лица Его» относится ко Христу (Ibid. 63.4.3.9–11). В 16-й беседе выражение «все тамошние красоты» (Ibid. 16.1.6.7), как следует из ближайшего контекста, связано выражением «всегда видят славу Христа и с Господом пребывают день и ночь» (Ibid. 16.1.7.4–5). В указанных контекстах встречается термин *κύριος* – «Господь», который указывает на второе Божественное Лицо. Отсюда можно сделать вывод, что в некоторых других контекстах, где понятие красоты, как выводится из контекста, соотносится с термином *Господь*, автор снова имеет в виду именно вторую Божественную Ипостась (Ibid. 4.7.4.5; 9.1.2.11; 9.3.6.8; 49.2.14.13; 64.1.1.3).

[1020] В отличие от них, однако, он при использовании понятия красоты говорит только о мистическом посредничестве Христа, но не указывает на совершенное Им земное служение как на основание мистического созерцания подвижника. Так, в 4-й беседе созерцание подвижником «царских неизреченных небесных красот» (Ibid. 4.18.2.12) несколько ниже объясняется тем, что тот принял в себя «божественный огнь Христов» (Ibid. 4.18.2.17–18). В 10-й беседе он связывает созерцание красоты с выражением «носящие небесный образ Христа» (Ibid. 10.3.2.1–5). В 50-й беседе созерцание красоты Божественного света (Ibid. 50.2.1.15), как выводится из контекста, дается тем, кто уже стали «сопричастниками Небесного Человека» («τοῦ ἐπουρανίου ἀνθρώπου συμμέτοχοι γεγονότες»), под Которым подразумевается Иисус Христос (Ibid. 50.2.1.4– 5). В 63-й беседе опыт созерцания красоты объясняется тем, что к душе мистически пришел Христос (Ibid. 63.4.3.9–10).

{9} этого опыта удостаивается человек, прошедший путь аскезы и очищения[1021]; мистическое посредничество Святого Духа[1022]; {13} возможность человека созерцать красоту при жизни[1023]; {14} апофатический характер этого опыта[1024]; осмысление его {15} как обожения, т. е. как единства подвижника с Богом[1025] или же как воздействие Красоты на него[1026]; {11} интроспективный характер этого

[1021] Прежде чем удостоиться созерцания Божественной красоты, подвижник постоянно тщательно собирает отовсюду помыслы для взыскания Бога (Ibid. 4.7.4.1–5). Душа должна прежде «возрастать в Господе, преуспевая» («αὐξήςῃ ἐν κυρίῳ προκὸπτουσα») (Ibid. 9.3.6.6–8). Это дается не сразу, поскольку созерцания тамошних красот (Ibid. 16.1.6.7) «не сразу достигают люди, но только трудами, напряжением и великим подвигом» (Ibid. 16.1.7.7–9). Этот опыт Бог дает только «святым Своим и верным (πισταῖς) душам», т. е. только тем, кто поборолся («μόνον τις ἀγωνισάσθω») за то, чтобы стать «дружественным и благоугодным Ему» (Ibid. 49.2.14.3–5). Созерцания красоты Божественного света удостаиваются те, кто достиг этого «своею верою, и молением, и многим рвением в добродетелях» (Ibid. 50.2.1.2–3), кто «с трудом и великой верой ведут добродетельный образ жизни» (Ibid. 59.1.2.2–3), кто всецело посвятил себя Господу (Ibid. 64.1.1.1–2).

[1022] Опыт красоты, который переживает душа, объясняется тем, что «<Святой> Дух, уготовавший ее в седалище и обитель Себе, сподобил приобщиться света Его» (Ibid. 9.1.2.9–11). Облачение подвижников в красоту Божества связывается с тем, что они облачились «в багряницу Небесного Царя (то есть небесную радость Духа)» (Ibid. 10.3.2.3–5). Созерцание красоты света связано с тем, что это дается подвижнику благодаря Святому Духу («διὰ τοῦ πνεύματος») за то, что тот «всецело предал себя повелениям <Святого> Духа» («διὰ τὸ ἑαυτὸν τοῖς τοῦ πνεύματος θελήμασιν ὁλοτελῶς ἀποδοῦναι») (Ibid. 15.1.2.11–13). Пребывание в истинных христианах красоты объясняется тем, что они приняли «залог Духа в сердца» (Ibid. 18.6.2.10–16). Любовь к Божественной красоте подвижников (Ibid. 48.2.5.7) связывается с тем, что на них «источилась оная роса Духа божественной жизни (τοῦ πνεύματος τοῦ θεότητος τῆς ζωῆς)» (Ibid. 48.2.5.4–5), что они «причастны иного Духа (ἄλλου πνεύματος μετέχειν)» (Ibid. 48.2.3.13–14), созерцают красоту благодаря Святому Духу («διὰ τοῦ πνεύματος») (Ibid. 48.2.5.13). «Роса Святого Духа» предшествует созерцанию Божественной красоты (Ibid. 63.4.3.3–10). «Дух Господень» («τὸ πνεῦμα τοῦ κυρίου») посредствует опыту красоты (Ibid. 49.2.14.9–13). Красоту света (Ibid. 50.2.1.15) созерцают получившие знание (τὴν γνῶσιν) «небесных тайн Духа опытом и ощущением (πείρᾳ καὶ αἰσθήσει)» («τῶν ἐπουρανίων μυστηρίων τοῦ πνεύματος (Ibid. 50.2.1.5–7).

[1023] Подвижник может увидеть («κατοπτεῦσαι καὶ… ἰδεῖν») Божественную красоту (Ibid. 50.2.1.15). Когда его осияет красота, Бог является душе («φανεροῦται καὶ ἐπιφαίνεται τῇ ψυχῇ») (Ibid. 4.7.4.3–5). Бог показал («ἔδειξεν») человеку Божественные красоты (Ibid. 4.18.2.11–12). Истинные христиане познают (*κατανοέω*) красоту Божественного света (Ibid. 10.3.2.5), их души созерцают ее открытым лицом («“ἀνακεκαλυμμένῳ” τῆς ψυχῆς “προσώπῳ” ὁρῶσι») (Ibid. 10.3.2.5–7), очами ума («ψυχὴ... ἡ νοεροῖς ὄμμασι κατανοοῦσα») (Ibid. 64.1.1.2–3). Истинный боголюбец удостаивается того, что его внутренний человек получает опыт и ощущение («πεῖραν καὶ αἴσθησιν... δέξασθαι κατηξιώθη») Божественной красоты (Ibid. 15.1.2.8–11), видит ее в опыте и ощущении («αὐτῇ πείρᾳ καὶ αἰσθήσει ὄψεται») (Ibid. 49.2.14.5–6), изведал ее опытно («πεπειρᾶσθαι») (Ibid. 48.2.3.11), уже здесь, при жизни видит (*ἐνωράω*) «тамошние красоты» (Ibid. 16.1.6.7).

[1024] Автор называет Божественную красоту неизреченной (*ἄρρητον*) (Ibid. 4.7.4.5; 4.18.2.12; 9.3.6.8; 10.3.2.5; 48.2.3.11; 50.2.1.15; 63.4.3.14; 64.1.1.3), непредставимой (*ἀνεννόητον*) (Ibid. 64.1.1.3). Красота противопоставляется земным ценностям: познавший первую отвергает последние (Ibid. 4.18.2.14–16; 15.1.2.1–8; 48.2.3.9–11; 48.2.5.13–15).

[1025] Красота жительствует в душе («ἐμπολιτευόμενον... ἐν τῇ ψυχῇ») истинных христиан (Ibid. 18.6.2.16); душа подвижника имеет славу внутри себя («ἐχούσαις αὐτὴν ἐν ἑαυταῖς») (Ibid. 10.3.4.6), становится троном (*θρόνος*) Святого Духа, единой с Божественным светом («κοινωνῆσαι… τοῦ φωτὸς αὐτοῦ»), сама становится светом (Ibid. 9.1.2.8–13); красота нисходит на душу и восседает («ἐπιβεβηκότος ἐπ’ αὐτὴν καὶ ἐπικαθεσθέντος») на ней (Ibid. 9.1.3.18–19); в душу источилась («ἐνέσταξε») жизнь небесного бессмертия (Ibid. 48.2.5.16–17); подвижнику Бог пошлет росу (*ῥανίς*) Святого Духа, увеличит ее и наполнит ею всю душу (Ibid. 63.4.3.3–5); душа облекается («ἀμφιασθῇ») от Бога («ἐκ τῆς θεότητος») в одежду Его красоты, не становясь при этом Божественной природы («μὴ οὖσα φύσεως ἐκείνης») (Ibid. 9.3.6.7–8); христиане облекаются в порфиру Царя Небесного, т. е. Святого Духа («ἐνδεδυμένοι τὴν πορφύραν τοῦ ἐπουρανίου βασιλέως») (Ibid. 10.3.2.3–5). Также см. метафору приобщения (*κοινωνέω*, *μετέχω*) (Ibid. 48.2.3.11–13).

[1026] Красота обдает подвижника сиянием (Ibid. 4.7.4.5; 9.1.2.11), и душа выздоравливает (Ibid. 63.4.3.11–14). Бог подает христианину Свою помощь («βοηθείας τῆς ἐξ αὐτοῦ μεταδίδωσι») (Ibid. 4.7.4.5–7); Божественная слава подает («παρέχει») душам красоту небесного образа (Ibid. 10.3.4.4–5). Красота есть духовная пища, которой питается подвижник (Ibid. 9.3.6.5–8).

опыта: красота созерцается подвижником внутри себя[1027]; описание его {16} с помощью «эротической метафоры»[1028]; использование красоты {17} при описании участи праведников в вечности[1029].

Прп. Макарий-Симеон демонстрирует в аскетике и мистике отличия от Великих Каппадокийцев. Так, он нигде не использует понятие для {7} описания первого Адама. Не удалось обнаружить мест, где говорилось бы об {10} эстетическом пути к Божественной красоте или заявлялось бы, что мир ее отражает. Не удалось найти мест, где {18} красоту созерцают ангелы.

В общем, красота у прп. Макария-Симеона используется как многофункциональное мировоззренческое средство при незначительных отличиях от Каппадокийцев в области мистики и аскетики.

5.3.2. Ареопагитский корпус

В начале VI в. в монофизитских кругах появляется корпус текстов неизвестного автора, который отождествляет себя со св. Дионисием Ареопагитом, известным из книги Деяний[1030]. Несмотря на множество гипотез о том, кто это мог быть на самом деле, ни одна не получила всеобщего одобрения, так что общепризнанным считается только то, что этот автор никак не мог быть тем самым св. Дионисием[1031]. Этот корпус, однако, уже в древности приобрел большой

[1027] Этот опыт обусловлен тем, что подвижники носят в себе небесный образ Христа, при этом сам опыт осмысляется как осуществляющийся внутри: «пока не будут в тебе сами предметы тайн благодати (ἕως οὗ αὐτὰ τὰ πράγματα τῶν μυστηρίων τῆς χάριτος γένηται ἐν σοί)» (Ibid. 10.3.2.5–10.3.4.14).

[1028] Красота вожделенна (*ἐπιθυμητικόν*) (Ibid. 4.7.4.5), ранит душу (Ibid. 48.2.3.11), уязвляет сердце Божественной страстной любовью («ἔτρωσε τὴν καρδίαν αὐτῶν ἔρωτι θείῳ») (Ibid. 48.2.5.5–7). Пережившие этот опыт пленяются вожделением и влечением («αἰχμαλωτίζονται τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ τῷ πόθῳ») (Ibid. 48.2.5.10). Душа, «уязвленная горячим влечением» («διαπύρῳ πόθῳ... τετρωμένη»), «ежедневно влечется духовной любовью (ὑπὸ τῆς πνευματικῆς ἀγάπης) к тоске (πρὸς τὸν πόθον) по Небесному Жениху» (Ibid. 64.1.1.3–64.1.2.3). Опыт красоты связан с наслаждением (глагол *ἀπολαύω*, существительные *ἀπόλαυσις*, *τρυφή*) (Ibid. 18.6.2.14–16; 49.2.14.7–13; 59.1.2.7–8), причем с сладчайшим («τρυφῆς ἡδυτάτης») (Ibid. 4.18.2.10–12).

[1029] Так, созерцание Божественной красоты есть опыт, предваряющий эсхатологическую вечность, поскольку те, кто его удостаиваются те, кто «похищены из нынешнего <века> и отведены пленниками в тот <будущий> век» (Ibid. 16.1.6.5–7). Божественная красота, в продолжение земной жизни таящаяся в сердце подвижников, в полной мере проявится лишь при всеобщем воскресении из мертвых (Ibid. 18.6.2.15–18).

[1030] Деян. 17:34.

[1031] Более подробно см.: Мейендорф, И., прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 299–300.

авторитет. Из текстов греческой патристики он первым обратил на себя внимание современных исследователей как пример богословского использования понятия красоты. Здесь и далее этот выдающийся автор именуется «Псевдо-Дионисием» или просто «Ареопагитом». Приставка «Псевдо» в данном случае означает лишь нетождественность этого автора с исторической фигурой ученика ап. Павла и ни в коей мере не принижает его значимости для традиции.

Понятие красоты используется в Ареопагитском корпусе. Принято считать, что из всей восточной патристики именно Псевдо-Дионисий более всех разработал учение о красоте[1032]. В трактате «О Божественных именах» он, действительно, подробно останавливается на именах Красота и Прекрасное[1033]. Этот текст свидетельствует о том, что автор глубоко продумал тему красоты.

Сравнительно с Каппадокийцами и Макарьевским корпусом он демонстрирует своеобразие в использовании терминов для обозначения Божественной красоты, наряду с *τὸ κάλλος* широко используя *εὐπρέπεια* и *ὡραιότης*. Термины *τὸ καλόν* и *τὸ κάλλος* он противопоставляет[1034].

При использовании понятия в *догматике* Ареопагит кое в чем совпадает с Каппадокийцами. В частности: {1} связь красоты с Божественным светом[1035] и {2}

[1032] Бычков, В.В.; Бычков, О.В. Прекрасное // НФЭ. Т.3. С. 338.

[1033] Dionys. De divin. nom. IV.7, S. 150.15–153.2.

[1034] Автор пишет так: «разделяя Их <Прекрасное и Красоту> применительно ко всему сущему на причастие и причаствующее (εἰς μετοχὰς καὶ μετέχοντα), прекрасным мы называем то, что причастно Красоте (καλὸν μὲν εἶναι λέγομεν τὸ κάλλους μετέχον), а красотой – причастие к делающей красивым Причине всяческой красоты (κάλλος δὲ τὴν μετοχὴν τῆς καλλοποιοῦ τῶν ὅλων καλῶν αἰτίας)» (Ibid. 151.2–4). Возможно, это можно понимать, что *прекрасное* – все прекрасные вещи, вся категория красоты в целом, а *красота* – мистическое приобщение вещей Богу как высшей Красоте.

[1035] Божественная красота сообщает свой свет («τοῦ οἰκείου φωτὸς») ангелам (Id. De caelest. hier. 3.2, S. 17.5–8); ниже говорится о Божественном благообразии (*εὐπρέπεια*) (Ibid. S. 18.1) и утверждается, что ангелы принимают «лучи светоначального и Богоначального света» («τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτῖνος») и «священно исполняются сияния» («τῆς… αἴγλης ἱερῶς ἀποπληρούμενα») (Ibid. S. 18.3–5). Благолепие Бога, делающее ангелов прекрасными (*καλλοποιὸς εὐπρέπεια*), есть сияние (*ἀκροτάτη διαύγεια*) (Ibid. S. 14.15–16). Способность ангелов созерцать «богоначальное благообразие» («θεωρητικὸν… τῆς θεαρχικῆς εὐπρεπείας») есть их способность принимать «высшее светоподаяние» («τῆς ὑπερτάτης φωτοδοσίας δεκτικὸν») (Ibid. S. 28.3–4). Обширный отрывок о красоте и прекрасном (Id. De divin. nom. IV. 7, S. 150.16–151.10) предваряется отрывком о свете (*φῶς νοητόν*) (Ibid. IV. 6, S. 150.1–14), из контекста следует, что оба понятия приравниваются. Два выражения используются рядом и тем самым отождествляются: «мрак ума нашего <Богоначалие> наполнило преизбыточествующим и божественным светом (θειοτάτου φωτὸς) и безобразие украсило богообразными красотами (τοῖς θεοειδέσιν… κάλλεσι)» (Id. De eccl. hier., III.Θεωρία.11, S. 91.19–20). Несколько ниже используется выражение «божественнейшая красота» («τὸ θειότερον… κάλλος»), с ним соотносится световая метафора («τὴν μακαρίαν ἀποστίλβουσαν ἐμφανῶς αἴγλην») (Ibid. IV. Θεωρία.2, S. 97.5–7). «Божественнейшие красоты» («κάλλη… θειότερα») «воссияют» («ἐλλάμψει») (Ibid. VII.Θεωρία.11, S. 132.1). Термин *благолепие* (*εὐπρέπεια*) отождествляется с «богословским светом» («τοῦ θεολογικοῦ φωτὸς») (Id. Epistula 9.1.46, S. 196.11).

благом [1036] ; {4} красота относится к природе, является качеством трех Ипостасей[1037]; {6} красоту созерцают только сотворенные субъекты.

Вместе с тем, догматическое использование им понятия таит существенные отличия от Каппадокийцев: не удалось найти мест, где красота соотносилась бы с {3} библейским понятием *славы*; {4} нигде красота не понимается как атрибут второй Ипостаси.

Связь красоты с Боговоплощением у него прослеживается при использовании понятия в *аскетике* и *мистике*. Так, он отмечает {8} мистическое посредничество Иисуса Христа[1038]. С Каппадокийцами он согласен и в том, что: {9} опыт красоты имеют люди высоких достоинств[1039]; {10} мир отражает Божественную красоту[1040]; {13} человек может ее познавать в пределах земной жизни[1041]; {14} этот опыт

[1036] Красота Бога (*τὸ θεοπρεπὲς κάλλος*) характеризуется как благая (*ἀγαθόν*) (Id. De caelest. hier. 3.1–2, S. 17.5–6). При перечислении Божественных имен (Id. De divin. nom. I.4, S. 112.11) сразу за именем *Причина всего сущего* (*αἰτία τῶν ὄντων*), которое связывается с благостью (*ἀγαθότης*) (Ibid. S. 113.3–4), идет характеристика Богоначалия как прекрасного («καλή») как наполняющего сущее благообразием (*εὐπρεπεία*) (Ibid. S. 113.4–6). Ниже *свет* (*φῶς*) ассоциируется с *благом* (*ἀγαθόν*) (Ibid. IV.6, S. 150.1), а чуть далее благо ассоциируется с прекрасным и красотой: «Это Благо (τἀγαθὸν) воспевается священными богословами и как Прекрасное (καλόν), и как Красота (κάλλος), и как Любовь (ἀγάπη), и как Возлюбленное (ἀγαπητόν), и другими, какие только есть, благолепными применяемыми к Богу наименованиями сообщающей красоту благодатной зрелости (καλλοποιοῦ καὶ κεχαριτωμένης ὡραιότητος)» (Ibid. IV.7, S. 150.15–151.1). Ниже понятие *αὐτοαγαθότης* соотносится с *αὐτοκάλλος* (Ibid. XI.6, S. 223.5–8).

[1037] Термин *εὐπρέπεια* используется в рассуждениях о триедином Боге (Id. De divin. nom. I.4, S. 113.4–6) соотносится с *Богоначалием* (*θεαρχία*) (Ibid. S. 112.11), *Монадой* (*μονάς*) (Ibid. S. 112.14), *Единством* (*ἕνωσις*) (Ibid. S. 112.14) и *Троицей* (*τριάς*) (Ibid. 113.1). Термин «сверхсущностный» встречается в контексте рассуждений о достижении Божественного мрака, где рядом оказывается термин *κάλλος* – «красота»; Бог именуется «Сверхсущностным» (*ὑπερούσιος*), под каковым именем следует понимать не конкретную Ипостась, а общую для трех Ипостасей сущность (Id. De myst. theol., S. 145.1–7). Под термином *θεός* – «Бог» подразумевается Троица, а не отдельная Ипостась; красота ассоциируется с этим термином (Id. De caelest. hier. 3.1–2, S. 17.6–10; Id. De divin. nom. XI.6, S. 223.7–8; Id. De eccl. hier., IV.Θεωρία.1, S. 95.23–96.4). Также красота соотносится с *θεότης* – «божественность» (Id. De divin. nom. XI.6, S. 223.7–8).

[1038] Созерцание «блаженной красоты (κάλλος) первообразов» – благодаря «световодительству Иисуса» («Ἰησοῦ φωταγωγοῦντος») (Id. De eccl. hier., III.Θεωρία.2, S. 82.8–9). Служение Христа есть предпосылка к созерцанию: красота (Ibid., S.91.20) помещена в контекст Домостроительства (Ibid. S. 91.8–92.1).

[1039] Это дается «Божественным (θείοις)» и «священным (ἱεροῖς) мужам» (Ibid. S. 95.21–22), тем, кто живет жизнью ума («μόνοις τοῖς νοεροῖς») (Ibid. S. 96.1, 97.7), трудится «без малейшего уклонения (ἀμεταστρέπτως) над образованием своего духа (τὸ νοερὸν ἑαυτῶν) сообразно с… мысленным благолепием» (Ibid. S. 96.11–13).

[1040] См. принцип аналогии между красотой мира и Бога: «Сверхсущественное же Прекрасное называется Красотой потому, что от Него сообщается собственное для каждого очарование всему сущему; и потому, что Оно – Причина благоустроения и изящества всего… и потому что Оно всех к Себе привлекает (καλοῦν), отчего и называется красотой (κάλλος); и потому что Оно все во всем сводит в тождество» (Id. De divin. nom. IV.7, S. 151.5–10; рус. пер. Г.М. Прохорова). И другая мысль: «мир сей, получив бытие от Истинной Красоты (τοῦ ὄντως καλοῦ), в устройстве всех своих частей отражает следы духовного благолепия (τῆς νοερᾶς εὐπρεπείας)» (Id. De caelest. hier. II.4, S. 15.1–4). Этот принцип применим к церковным Таинствам, которые обрядовой эстетикой возводят человека к красоте (Id. De eccl. hier., III.Θεωρία.2–3, S. 82.5–22; IV.Θεωρία.2, S. 97.4–5).

[1041] «Сокровенные и превосходящие ум благоуханные красоты Бога» («αἱ τοῦ θεοῦ κρυφίαι καὶ ὑπὲρ νοῦν εὐώδεις εὐπρέπειαι») «открываются мысленно» («νοητῶς ἐμφαίνονται») (Id. De eccl. hier., IV.Θεωρία.1, S. 95.24–96.1). Человек может взирать на красоту (*ἀφοράω*) (Ibid. S. 96.4), у него есть способность к ее «усердному и неуклонному созерцанию» («πρὸς τὸ… κάλλος ἀτενὴς καὶ ἀπαρέγκλιτος θεωρία») (Ibid. S. 96.10). Читатель призывается «воззреть»

апофатичен[1042], {15} связан с обожением[1043], {16} описывается «эротической метафорой»[1044]. Говорится {18} о ее созерцании ангелами[1045].

В мистическом богословии, впрочем, Ареопагит отличается от Каппадокийцев. Это выражается в отсутствии у него нескольких компонентов. В частности, не удалось обнаружить мест, где: {8} созерцание опосредовано Святым Духом; {7} красота описывает первого Адама или {17} последнего Адама.

Важным отличием является его понимание того, как красоту воспринимают ангелы. Известно, что из неоплатонизма Псевдо-Дионисий заимствует идею иерархичности сущего[1046]. В рамках этой схемы он уверен в более высоком сравнительно с человеком статусе ангелов[1047]. Компоненты мистики присутствуют,

---

(«ἀποβλέψωμεν») на «Божественнейшую красоту» Миропомазания (Ibid. IV. Θεωρία.2, S. 97.5). Адресату предсказывается, что ему «воссияют совершенно еще более светлые и Божественные красоты (τηλαυγέστερα κάλλη καὶ θειότερα)» (Ibid. VII.Θεωρία.11, S. 131.32–132.1). Созерцание дарует «необманчивое и боговиднейшее проявление» красоты («τὸ ἀπλανὲς… καὶ θεοειδέστατον ἴνδαλμα») (Ibid. IV.Θεωρία.1, S. 96.10–11). Образ красоты формируется «внутри богоподражательного и богоначертанного ума (εἴσω τοῦ θεομιμήτου καὶ θεογράπτου νοὸς)» (Ibid. S. 96.16–18), делая таких «Божественными статуями богоначальнейшего благоухания» («ἀγάλματα θεῖα τῆς θεαρχικωτάτης εἰσὶν εὐωδίας») (Ibid. 96.23–97.1). Когда взираем на красоту Миропомазания, она нас самих наполняет благоуханием («ἀποπληροῦσαν ἡμᾶς εὐωδίας») (Ibid. IV.Θεωρία.2, S. 97.5–8).

[1042] Говоря о «самой-по-себе-красоте» (*αὐτοκάλλος*) (Id. De divin. nom. XI.6, S. 223.8), автор подчеркивает необходимость того, чтобы «Причина всего оставалась строго за пределами всего, и сверхсущественное и сверхъестественное повсюду и всегда превышало всякую сущность и природу» (Ibid. S. 223.12–14). Одно из употреблений термина *κάλλος* содержится в трактате «О мистическом богословии» (Id. De myst. theol., S. 145.7), где помещается в контекст мистического восхождения: «Как горю я желанием достичь этого Мрака (γνόφον), дабы неведением и невидением узреть и познать Того, Кто превосходит созерцание и познание даже в невидении и в неведении! Ведь истинное познание, созерцание и сверхъестественное славословие Сверхъестественного – это именно неведение и невидение, достигаемое (постепенным) отстранением от всего сущего» (Ibid. S. 145.1–5). Красота явно выносится за пределы сущего: «Сверхсущественное же Прекрасное (Τὸ δὲ ὑπερούσιον καλὸν) называется Красотой (κάλλος) потому, что от Него сообщается собственное для каждого очарование (καλλονὴν) всему сущему» (Id. De divin. nom. IV.7, S. 151.5–7). «Божественные благолепия» «выше ума» («ὑπὲρ νοῦν») (Id. De eccl. hier., IV.Θεωρία.1, S. 95.24).

[1043] Понятие красоты (*κάλλος*) используется в контексте разговора об обожении, о единении с Богом: *θέωσις* (Id. De eccl. hier., III.Θεωρία.7, S. 87.24), *κοινωνία θεοῦ καὶ τοῦ θείου* (Ibid. S. 88.8). Созерцание делает человека прекрасным, поскольку душа начинает отражать то, что созерцает: «Божественные благолепия» («αἱ τοῦ θεοῦ… εὐπρέπειαι»), после того как умственно явились человеку, оставляют в душе «связанные с добродетелью нетленные образы» («τὰς κατ’ ἀρετὴν ἐν ψυχαῖς ἀπαραφθάρτους εἰκόνας») (Ibid. IV.Θεωρία.1, S. 96.1–2); взирающий на красоту сам становится «нерукотворным благоподражательным образом боговидной добродетели», располагая себя к еще более совершенному подражанию красоте (Ibid. S. 96.2–5).

[1044] Созерцающие Божественную красоту страстно любят истинно прекрасное, а не мнимо прекрасное («οὐδὲ τῶν δοκούντων εἰκῆ καλῶν… ἀλλὰ τῶν ὄντως ὄντων ἐρῶσιν») (Ibid. S. 96.20–21). В трактате «О Божественных именах» он пишет следующее: «Это Благо (τἀγαθὸν) воспевается священными богословами и как Прекрасное (καλὸν), и как Красота (κάλλος), и как Любовь (ἀγάπη), и как Возлюбленное (ἀγαπητὸν)» (Id. De divin. nom. IV.7, S. 150.16–151.10). В том же трактате он, сравнивая имена *ἀγάπη* и *ἔρως*, призывает: «Так что не будем бояться имени Эрос (τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα), и да не смутит нас никакое касающееся этого устрашающее слово. Ибо мне кажется, что богословы почитают одинаковыми имена Приязнь и Любовь (τὸ τῆς ἀγάπης καὶ τοῦ ἔρωτος ὄνομα), но к Божественному применяют главным образом имя Истинная Любовь (τὸν ὄντως ἔρωτα)» (Ibid. IV.12, S. 157.13–16).

[1045] Dionys. De cael. hier., III.1–2; II.4; VII.1; Id. De div. nom., IV.6–7.

[1046] Мейендорф, И. прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 300–301.

[1047] Там же. С. 304 сл.

конечно, и тогда, когда говорится о восприятии красоты человеком[1048]; но при разговоре о том, как ее переживают ангелы, это делается более подчеркнуто. Создается впечатление, что человек созерцает красоту лишь опосредованно, через ангелов, а прямое созерцание открыто лишь им. Характерны два примера:

(5.2)	«Иерархия, по моему мнению, есть священный чин, знание и деятельность, по возможности, уподобляющаяся Божественной красоте, и при озарении, сообщаемом ей свыше, направляющаяся к возможному Богоподражанию… Итак, цель <ангельской> Иерархии есть возможное уподобление Богу и соединение с Ним (ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις). Имея Бога Наставником во всяком священном ведении и деятельности (πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας) и постоянно взирая (ὁρῶν) на Божественную Его красоту (πρὸς τὴν αὐτοῦ θειοτάτην εὐπρέπειαν), она, по возможности, отпечатлевает в себе образ Его (ἀποτυπούμενος), и своих причастников творит Божественными подобиями, яснейшими и чистейшими зерцалами, приемлющими в себя лучи светоначального и Богоначального света так, что, исполняясь священным сиянием, им сообщаемым, они сами наконец, сообразно с Божественным установлением, обильно сообщают оное низшим себя»[1049]. «Наименование же “Херувимов” означает их силу – знать и созерцать Бога (τὸ γνωστικὸν αὐτῶν καὶ θεοπτικὸν), способность принимать высший свет и созерцать Божественное благолепие (θεωρητικὸν… τῆς θεαρχικῆς εὐπρεπείας) при самом первом его проявлении (ἐν πρωτουργῷ δυνάμει), мудрое их искусство – преподавать и сообщать обильно другим дарованную им самим мудрость»[1050].

Те мотивы, какие ранее относились к *человеческому* опыту Божественной красоты, Псевдо-Дионисий относит к *ангельскому*. Как видно из (5.2), ангелы {11} уподобляются Богу, {16} испытывают к красоте Бога страстную любовь, {15} объединяются с Ним, обоживаются. У низших в онтологической градации существ, видимо, опыт красоты не столь «непосредственный».

[1048] Проводимое здесь наблюдение согласуется с обобщающей мыслью Г. У. фон Бальтазара: «В то время как у Григория Нисского эрос разрывает все границы и устремляется к запредельному Богу, тот же эрос у Дионисия при всем его стремлении к бесконечному постоянно пребывает между двумя пределами: возможного (ὡς ἐφικτόν) и позволительного (θεμιτόν)» (Бальтазар Г.У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II : Сферы стилей. Часть 1 : Клерикальные стили. С. 180).

[1049] Id. De caelest. hier. 3.1–2, S. 17.3–18.2.

[1050] Ibid. VII.1, S. 28.2–6.

5.3.3. Прп. Максим Исповедник

Прп. Максим (580–662 гг.), один из исключительно значимых мыслителей и писателей патристики, осуществил синтез предшествовавшего богословия[1051].

Наряду с *κάλλος* он широко использует для обозначения Божественной красоты термин *ὡραιότης*, чем отличается от Каппадокийцев и прп. Макария-Симеона и приближается к Псевдо-Дионисию.

При использовании понятия красоты в *догматике* прп. Максим обнаруживает многое из того, что было у Каппадокийцев. В частности: отождествляет красоту {1} с Божественным светом[1052], {2} благом[1053] и славой[1054] и понимает ее {4} как свойство Божественной природы, разделяемой тремя Ипостасями[1055]. Поскольку она явлена в Боговоплощении, описывает ее {5} как качество только второй Ипостаси[1056]. Нигде не заявляется, что {6} Бог созерцает Божественную красоту.

При использовании понятия в *аскетике* и *мистике* он демонстрирует мотивы Каппадокийцев. В частности: {7} понятие описывает состояние первого Адама[1057];

[1051] Епифанович, С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М. : Мартис, 1996. С. 49–50.

[1052] См. выражение «лучезарно сияющая всесчастливая светлость лица» («Τὴν μὲν ἀκτινοφανῶς ἐκλάμπουσαν τοῦ προσώπου πανόλβιον αἴγλην»), описывающее Иисуса Христа при Преображении, которое соотносится с Его красотой (Max. Conf. Ambig. ad Joann. 10.29.5–7). Понятие «первоначальная красота» («τὸ ἀρχικὸν κάλλος»), которую потерял человек, связано с понятием «свет Его <Слова> Божества» (Ibid. 31.5.5). Выражение *τὸ θεῖον κάλλος τῶν ἀρετῶν* – «Божественная красота добродетелей» ассоциируется с выражением *ὁ φωτισμὸς τῆς γνώσεως* – «просвещение ведением» (Ibid. 38.4.18). О святых говорится, что они себя «светло просветили» («λαμπρῶς… ἐφαίδρυναν») Божественной красотой (Id. Mystagog. 20.758). Выражение «красота Божественной зрелости» («κάλλος τῆς θείας… ὡραιότητος») отождествляется с тем, что святые излучают сияние Бога («μίαν ἀπαστράπτουσιν… αὐγὴν τοῦ θεοῦ») (Id. Ad Thalas., 54.67–71). Прежде опыта красоты человек сперва «просвещен знанием» («ὁ… διὰ γνώσεως πεφωτισμένος») (Id. Quaest. et dub. 129.11).

[1053] См. выражение *τὸ θεῖον τῆς ἀγαθότητος κάλλος* – «Божественная красота благости» (Id. Mystagog. 20.758). См. красоту в одном контексте с понятием благости (Idem. 24.1051–1054; Id. Ad Thalas., 51.18–22; 54.67–68; 54.67–70) или с понятием благ (Id. Ambig. ad Joann. 31.4.20–21).

[1054] Id. Amb. ad Joann., 10.29.5–7; Id. Capita theol., 1.97.8; Id. Epist. 11, col. 456 A; Id. Mystagog., 20.758; Id. Ad Thalas., 51.22; 54.67–68; 61.290.

[1055] Красота связана с терминами: *ἡ ἅγια τριάς* (Id. Epist. 2, col. 404 A); *θεός* (Id. Ambig. ad Joann. 8.2.6–8; 13.3.8–11); *θεότης* (Id. Ambig. ad Joann. 10.29.3–5; Id. Ad Thalas., prol.32; 61.290); *τῶν ὄντων αἰτία* (Ibid., introd.304–312).

[1056] См. места: Id. Ambig. ad Joann. 10.29.5–7; Id. Capita theol., 1.97.8; Id. Ad Thalas., 53.63–64; 61.290; Id. Epist. 12, col. 504 C.

[1057] Понятие используется трояко. 1) Задействуется для описания первого Адама: «человек создан был Богом украшенным красотой нетления и бессмертия (τῷ τῆς ἀφθαρσίας τε καὶ ἀθανασίας κάλλει παρὰ Θεοῦ κατηγλαϊσμένος)» (Id. Amb. ad Joann., 8.2.6–8; 10.60.31); у него была часть в Божественной привлекательности в силу его сотворения по образу («τῷ ὁμοίῳ μεταδιδόντα τῆς κατ᾽ εἰκόνα θείας ὡραιότητος») (Ibid. 36.2.6). 2) Используется для описания акта грехопадения; красота – то, от чего Адам отказался: Адам испачкал неприступную красоту Божественной формы («τῆς θείας <μορφῆς> δὲ τὸ ἀμήχανον ἀμαυρώσας κάλλος») (Ibid. 10.60.31), обезобразил начальную красоту («τὸ ἀρχικὸν κάλλος ἀχρειώσαντα») (Ibid. 31.5.5), погрешил в постижении умопостигаемой красоты Божественной привлекательности («τοῦ νοητοῦ κάλλους ἥδη τῆς θείας ὡραιότητος διαμαρτήσας») (Id. Ad Thalas., introd.311–312). 3)

{8} отмечается посредничество Иисуса Христа в мистическом опыте Божественной красоты [1058]; переживание красоты становится доступным {9} совершенному христианину, прошедшему путь практической добродетели и очищения от страстей[1059]; {11} душа отражает Божественную красоту[1060]; {12} мистическое присутствие Святого Духа в созерцании [1061]; {13} способность человека познать красоту в пределах жизни[1062]; {14} апофатический характер этого

Первоначальная красота есть то, что подвижнику предстоит восстановить, обновить в аскезе: «обновив (ἀνακαινισάντων) с помощью духовных законов и учений красоту дарованного [изначала] образа, соответствующую Первообразу» (Id. Ad Thalas., 53.63–64).

[1058] Домостроительство Логоса помогло человеку, утратившему красоту (Id. Ambig. ad Joann. 31.5.5–7). Придя на землю, Посредник и Сын осиял человека красотой Своего Божества (Id. Ad Thalas., 61.286–290). Путь христианина направляется от познания человечества Христа к познанию Его Божества (Id. Ambig. ad Joann., 10.29.5–7; Id. Capita theol., 1.97.1–8). Нужно прийти к Слову и Богу, чтобы стать способным видеть небесную красоту (Id. Quaest. et dub. 176.9). Само Слово есть тот Путь, шествуя которым, подвижник удостаивается созерцания красоты Святой Троицы (Id. Epist. 2, col. 404 A).

[1059] Id. Ambig. ad Joann. 6.3.6–10; 13.3.8; 38.4.18; Id. Capita theol., 1.85.4–5; 1.97.8–12; 2.93.1–5; Id. Epist. 2, col. 404 A; Id. Mystagog. 20.758; 24.1054–1055; Id. Ad Thalas., 10.25–35; 53.63–64; 54.63–68; Id. Quaest. et dub. 114.5–9; 129.4–11; 176.9.

[1060] Первый Адам был прославлен красотой от Бога («τῷ τῆς ἀφθαρσίας τε καὶ ἀθανασίας κάλλει παρὰ Θεοῦ κατηγλαϊσμένος ὁ ἄνθρωπος γέγονε»), что было, видимо, связано с созерцанием «умопостигаемой красоты» («τοῦ νοεροῦ κάλλους») (Id. Ambig. ad Joann. 8.2.6–8). Первый Адам был причастен Божественной жизни, но, отказавшись от нее, помрачил («ἀμαυρώσας») в себе ее красоту, откуда следует, что Божественная жизнь делала его духовно прекрасным (Ibid. 10.60.28–31). Начальная красота человека («τὸ ἀρχικὸν κάλλος») связана с его богообразностью («ὡς… εἰκόνα», «κατ’ εἰκόνα») (Ibid. 31.5.5; 36.2.6). С пришествием Христа путь христианина осмысляется как обновление в себе начальной богообразной красоты («ἀνακαινισάντων πρὸς τὸ ἀρχέτυπον τῆς δοθείσης εἰκόνος τὸ κάλλος») (Id. Ad Thalas., 53.61–64). Человек в силу богообразности («τῷ τῆς εἰκόνος λόγῳ») способен принимать на себя, по мере сил, Божественную привлекательность («τῆς θεϊκῆς ὡραιότητος, ὡς ἐφικτόν, δεκτικόν») (Ibid. 31.4.20). Духовная красота через стяжание добродетелей есть «картина, точно передающая красоту Первообраза» («ἐν ἑαυτῷ ζωγραφήσας τὸ κάλλος ὥσπερ γραφὴν εὐμιμήτως ἔχουσαν τοῦ ἀρχετύπου κάλλους τὸ ἀπεικόνισμα») (Id. Capita theol., 1.85.4–6). Подвижники запечатлевают в своей памяти («ἐγγράφοντες τῇ μνήμῃ») Божественную красоту, их души записывают и воспринимают ее образ («τῆς ψυχῆς ὑπομνηματογραφούσης τε καὶ ἐντυπούσης») (Id. Ad Thalas., 49.61–65). Царствие Небесное, приобретаемое человеком, есть вид (*τὸ εἶδος*) Божественной привлекательности, т. е. образ («τὴν εἰκόνα») Бога, который человек носит в себе (Ibid. 2.93.4). Человек становится образом, который несет в себе полное подобие Божественной привлекательности («εἰκόνα τῆς θείας ὡραιότητος ὅλην ἀνελλιπῶς φέρουσαν τὴν ἐκμίμησιν») (Id. Ad Thalas., 10.34–35). Когда блудный сын возвращается к небесному Отцу, Тот украшает его Своей красотой (*Id*. Epistula 11, col. 456 A). Стать сыном Божиим означает украсить себя Божественной красотой (Id. Mystagog. 20.752–758). Святой Дух украшает человеческий разум (*λόγος*), делая его изваянием, во всем подобным Божественной привлекательности («θεῖον ἄγαλμα τῆς καθ’ ὁμοίωσιν ὡραιότητος αὐτοῦ κατασκευάζειν») (Id. Ad Thalas., prol.30–32), в человеке проявляется Его красота («κάλλος τῆς θείας… ὡραιότητος») (Ibid. 54.67–68).

[1061] Id. Mystagog. 20.754–758; Id. Ad Thalas., prol.30–32.

[1062] Опыт красоты относится к созерцательной стадии духовного развития, которая следует за нравственно-практической: «те, кто уже таинственно удостоился созерцательного богословия» («Οἱ… τῆς θεωρητικῆς ἤδη μυστικῶς ἀξιωθέντες θεολογίας») (Id. Ad Thalas., 10.32–35). Таковые приближаются к Богу умом непосредственно («ἀμέσως κατὰ νοῦν παρισταμένων») (Ibid. 53.63–64). Такой человек «опростил умственную часть души неотделимо для Бога» («τὸ νοερὸν τῆς ψυχῆς θεῷ ἀδιαιρέτως ἐξαπλώσας») (Id. Quaest. et dub. 129.11). О том, что опыт Божественной красоты относится к этапу созерцания, см. также: Id. Ambig. ad Joann. 6.3.8–9; 31.4.17–20; Id. Quaest. et dub. 54.65–68. Христианин призывается «пробудиться сердцем и сохранять бдительность ума (ἐγρήγορον ἔχειν τὸν νοῦν) по отношению к небесной и умственной красоте» (Ibid. 114.8–9). В перспективе человек может быть удостоен стать зрителем («θεατὴς γενέσθαι») красоты Святой Троицы (Id. Epist. 2, col. 404 A), что есть высший гносис в Божественном мраке (Id. Capita theol., 1.85.1–6).

опыта, его невыразимость в словах[1063]; {15} отождествление его с обожением, единством человеческого ума с Богом через Его энергии[1064]; {16} использование «эротической метафоры» при его описании[1065]; {17} связь красоты со вторым Пришествием Христа в конце истории и с состоянием праведников в вечности[1066]. Для прп. Максима, однако, нехарактерно использовать понятие для выражения мотивов, что {10} мир отражает красоту Бога, а также что {18} ангелы созерцают Бога[1067].

Итак, прп. Максим являет знакомство с предшествующей традицией. Он ближе к Каппадокийцам, чем к Псевдо-Дионисию, поскольку снова делает красоту средством для выражения идеи человеческого, а не ангельского совершенства.

[1063] Украшение видимых вещей («τῶν παρόντων καὶ ὁρωμένων πραγμάτων ἡ διακόσμησις») не сравнится с красотой Божественной привлекательности («τὸ τῆς θείας ὡραιότητος κάλλος») (Id. Ambig. ad Joann. 71.8.5–9), которая характеризуется как невидимая («τοῦ ἀφανοῦς καὶ ἀοράτου κάλλους») (Id. Ambig. ad Joann. 10.119.12–13), неприступная (*ἀπρόσιτον*) (Id. Epist. 2, col. 404 A; Id. Ad Thalas., 51.22; 53.63–64), немыслимая (*ἀπερινόητον*) (Ibidem), неизреченная (*ἄῤῥῆτον*) (Id. Amb. ad Joann., 13.3.7). К красоте Божества Слова мы возводимся через «совершенно невместимое для всех воспевающее Его апофатическое богословие» («διὰ τῆς παντελῶς πᾶσιν ἀχώρητον αὐτὸν ἀνυμνούσης θεολογικῆς ἀποφάσεως γνωστικῶς ἀναγόμενοι») (Id. Ambig. ad Joann. 10.29.5–7). Те, у кого этот опыт, очистили ум от всякого материального представления («πάσης φαντασίας ὑλικῆς τὸν νοῦν καθαρὸν καταστήσαντες») (Id. Ad Thalas., 10.33–35), возвысили его выше видимого и даже умопредставляемого («καὶ τῶν ὁρωμένων τε καὶ νοουμένων ὑπεράνω τὸν νοῦν παραπέμψας») (Id. Amb. ad Joann., 13.3.8), усыпили «всякое чувство по отношению к чувственному» («πᾶσαν αἴσθησιν πρὸς τὰ αἰσθητὰ κατακοιμήσαντας») (Id. Quaest. et dub. 129.11). Опыт красоты есть опыт Божественного мрака (γνόφος), когда постигают невидимое («κατανοεῖ τὰ ἀθέατα») (Id. Capita theol., 1.85.1–6).

[1064] Первый Адам отражал красоту, Бог вел его к общению с Собой («πρὸς κοινωνίαν ἑαυτοῦ… ἀγαγεῖν τὸν Θεόν») (Id. Ambig. ad Joann. 36.2.4–6). С пришествием Слова это вновь возможно и дается тому, кто породнился с Богом («ὁ... οἰκειώσῃ Θεῷ») (Ibid. 13.3.4), породнился с прекрасным (*πρὸς τὸ καλὸν οἰκείωσις*) (Ibid. 13.3.16), прилепился к Нему (глагол *προσηλόω*) (Ibid. 13.3.8), приобрел от Бога освящение «как опростивший себя для Бога путем нераздельного тождества в мысли» («ἐμαυτὸν ἁπλώσας Θεῷ, ἀδιαιρέτῳ κατὰ τὴν γνώμην ταὐτότητι») (Id. Ambig. ad Joann. 6.3.9–11), кто опростил высшую часть души («τὸ νοερὸν τῆς ψυχῆς») для Бога, сделав ее неразличимо единой за счет тождественности движения («κατὰ τὴν ἴσην τῆς κινήσεως ταυτότητα») (Id. Quaest. et dub. 129.9–11), кто равен Богу по благодати («τὸ ἰσότιμον ἤδη πρὸς θεὸν διὰ τῆς χάριτος») (Id. Ad Thalas., 49.62–63), равночестен Самому Отцу по дару благодати («ἰσότιμον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν ἐκ χάριτος δωρεάν») (Ibid. 31.4.20). Созерцание красоты Христа отличает тех, в ком преобразился Христос и которые направляются к обожению («πρὸς θέωσιν») (Id. Capita theol., 1.97.8–16). Боговоплощение, в котором Христос осиял нас красотой Божества, направлено к тому, чтобы даровать нам в итоге обожение (*θέωσις*) (Id. Ad Thalas., 61.290–295). Созерцание красоты относится к будущему состоянию, какое именуется так: «усыновление (υἱοθεσίαν) <людей> Богу нашему, единение (ἕνωσίν) и родство (οἰκειότητα) <с Ним>, божественное уподобление (ὁμοιότητα) и обожение (θέωσιν)» (Id. Mystagog. 24.1051–1054). Это есть сожительство (*συμβίωσις*) со Святым Духом (Id. Ad Thalas., prol.31–32).

[1065] См.: наслаждение (глагол *κατατρυφάω*, существительные *ἀπόλαυσις, τρυφή*) (Id. Ambig. ad Joann. 6.3.9; Id. Ad Thalas. 10.93–95; Id. Quaest. et dub. 129.11), любовь (*ἀγάπη*) (Id. Epist. 2, col. 404 A; Id. Ad Thalas. 10.34–36; 49.61–66), вожделение Божественной любви («[τῆς] θείας ἀγάπης τὴν ἔφεσιν») (Ibid. 49.65–66), чрезвычайное («ὑπερβάλλουσαν») любовное вожделение («ἐρωτικὴν τῆς… ἐφέσεως ζέσιν») (Id. Ad Thalas. 10.93–94); страстная любовь (*ἔρως, πόθος*) (Id. Amb. ad Joann., 13.3.8; Id. Epist. 12, col. 504 C).

[1066] Id. Capita theol., 1.97.8.

[1067] Заявляется о «Божественных и бестелесных сущностях умов» («τὰς θείας καὶ ἀσωμάτους τῶν νοητῶν οὐσίας»), которые воспринимают («εἰσδεχομένας») Божественную красоту и отражают ее (Id. Ad Thalas., 51.18–21); там же говорится, чувственные вещи отражают Его, а потому могут возводить ум человека к созерцанию Самого Бога (Ibid. 51.24–26).

5.3.4. Прп. Иоанн Дамаскин

Прп. Иоанн (2-я пол. VII в. – до 754 г.) знаменит не только тем, что своим богословием подготовил победу иконопочитателей, но также и тем, что осуществил систематизацию предшествовавшего патристического богословия. Отсюда естественно ожидать, что, вместе с прочим, он усвоил и мировоззренческую матрицу красоты, идущую от Каппадокийцев.

И действительно, в *догматике* он демонстрирует полное согласие с Каппадокийцами: красота есть {4} атрибут Божественной природы [1068], отождествляемый со {1} светом[1069], {2} благом[1070] и {3} славой[1071], а как явленный в Боговоплощении есть {5} атрибут второй Ипостаси[1072], который {6} созерцается лишь тварными существами.

В *аскетике* и *мистике* понятие также используется в согласии с традицией: {7} красота относится к первому Адаму[1073]; {8} возможность вернуться к красоте

[1068] Красота стоит в близости от выражения «природная слава (τὴν φυσικὴν δόξαν)» (Id. De imag., (3,29).6). После упоминания красоты вспоминается видение Исайи, где херувимы трижды восклицали «Свят!» (Id. De hymn. trisag., 8.9–12). Упоминание того же события в ссылке на свт. Григория Нисского содержит выражение «τὸ ἐν ἑκάστῳ τῶν ἐν τῇ τριάδι κάλλος» – «красота Каждого <Лица> Троицы» (Id. De hymn. trisag., 24.5). Перед упоминанием красоты используется выражение «Божья помощь» (Id. Contr. Manich., 86.6, 19). Красота относится к «Богу» («τῷ θεῷ… αὐτοῦ τῷ κάλλει») (Id. Orat. in occurs. Dom., 12.18), к «Божеству» («κάλλει… τῆς θεότητος») (Id. Laud. Johan. Chrys., 8.8–9; Id. Homil. in transfig., 4.21), к «Сущности» (κατ’ οὐσίαν) (Id. Canon in Transfig., 5.2, c. 94). Красота Христа упоминается тотчас после выражения «нетварный Свет (τὸ ἄκτιστον φῶς)», где прилагательное «нетварный» указывает на Божественную природу (Id. Orat. in Sabb., 26.26).

[1069] В списке Божественных имен свет и красота стоят рядом (Joann. Dam. De imag., (3,29).6; Id. Orat. in Sabb., 26.26). Красота «сияет» (Id. Laud. Anast., 21.3; Id. Laud. Johan. Chrys., 7–8), словно солнце (Id. Contr. Manich., 86.15–16; Id. Homil. in transfig., 4.21).

[1070] В списке Божественных имен рядом с «Красотой» стоят такие два: «Причина всякого блага (αἴτιος… παντὸς ἀγαθοῦ)» и «Бездна благости (ἀγαθότητος ἄβυσσος)» (Id. De imag., (3,29).6). Божественная красота есть Архетип всякого блага («τοῦ θείου κάλλους ὡς ἀρχετύπου παντὸς ἀγαθοῦ») (Id. De hymn. trisag., 1.10–11, 13). Бог именуется «благим» («ὁ ἀγαθὸς»), а ниже отмечаются те, кто увидели Его свет и возжелали Его красоты (Id. Contr. Manich., 2.11, 16).

[1071] В списке Божественных имен рядом с «Красотой» значится «Причина всякой славы (πάσης δόξης αἴτιος)» (Id. De imag., (3,29).6); после упоминания красоты вспоминается видение пророка Исайи, где херувимы видели Бога «в славной форме» («ἐν τῇ… ἐνδόξῳ μορφῇ») (Id. De hymn. trisag., 8.9). При Преображении, когда показал красоту, Он был прославлен («δεδόξασται») (Id. Homil. in transfig., 4.21, 24).

[1072] Псалмское выражение «ὡραῖος κάλλει» относится к Ипостаси Хрита Бога («Ταῦτα πάντα συστατικὰ καὶ χαρακτηριστικὰ τῆς Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ὑποστάσεως») (Id. De duab. volunt., 2.30). Христос сияет красотой («Χριστόν… ὡς κάλλει ἐκλάμποντα») (Id. Laud. Johan. Chrys., 8.8–9). В Преображении Христос являет Свою красоту («τὸ οἰκεῖον κάλλος») (Id. Homil. in transfig., 4.21; Id. Canon in Transfig., 5.2, c. 94). Как Жених Он прекрасен красотой (Id. Orat. in Sabb., 26.26).

[1073] Id. Canon in Transfig., 5.2, c. 94.

через Домостроительство Сына[1074]; {9} к красоте ведет аскеза[1075]; {11} душа отражает ее[1076]; {12} в момент Преображения при явлении Божественной красоты присутствует Святой Дух[1077]; {13} познание подвижником красоты при жизни[1078]; {14} апофатичность этого опыта[1079]; {15} его связь с обожением[1080]; {16} описание его с помощью «эротической метафоры»[1081]; {18} эту красоту видят ангелы[1082]. Не удалось обнаружить мест, где выражалась бы идея о том, что {10} мир отражает красоту Бога или что посредством эстетического созерцания можно прийти к красоте Бога. Также не нашлось мест, где бы красота {17} описывала последнего Адама в вечности.

В целом, можно признать, что прп. Иоанн имеет признаки того, что понятие красоты он творчески усваивает у различных авторов патристики, органично отражая, пусть с незначительными отличиями, Каппадокийскую традицию.

[1074] Он, Сын Божий, являет красоту, стал в форме человека, приняв образ раба («ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γέγονε μορφὴν δούλου λαβὼν») (Id. De imag., (1,51=2,47).1), оставаясь в превосходстве Своего Божества, принимает худшее, в Себе боготворя человека и являя в момент Преображения Свою красоту (Id. Homil. in transfig., 4.21; Id. Canon in Transfig., 5.2, c. 94). Посредством Искупления («διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας») дарует человеку отражать Его красоту (Id. Laud. Johan. Chrys., 8.7–9) и Сам сияет из гроба красотой Воскресения (Id. Orat. in Sabb., 26.26).

[1075] С понятием добродетели (Id. De imag., (1,50=2,46).3, 8; Id. De hymn. trisag., 1.10–12). Созерцание красоты достигается навыком, терпением и усилием над собой: «Ἔθει κατορθοῦσιν οἱ ἄνθρωποι πᾶσαν τέχνην καὶ ἐπιμονῇ καὶ βίᾳ» (Id. Contr. Manich., 86.18–20); «ἦθός τε καὶ τρόπον ἱκανῶς ἀποσεμνύνας» (Id. Laud. Johan. Chrys., 8.4,7,8).

[1076] Id. De hymn. trisag., 1.10–11; Id. Homil. in transfig., 4.21; Id. Canon in Transfig., 5.2, c. 94. Подвижник может в себе образовывать Христа («μορφοῖ ἐν αὐτῷ Χριστόν»), сияющего красотой (Id. Laud. Johan. Chrys., 8.8–9).

[1077] Id. Homil. in transfig., 4.21, 25.

[1078] На красоту можно *пристально смотреть* («ἐνατενίζειν») (Id. Orat. in occurs. Dom., 12.18), она может явиться («ἐφαντάσθης γὰρ τὸ θεῖον κάλλος») (Id. De hymn. trisag., 1.10).

[1079] Божественная красота не может быть изображена на иконе: «Τὸ δὲ θεῖον κάλλος οὐ σχήματί τινι καὶ μορφῆς εὐμοιρίᾳ διά τινος εὐχροίας ἐναγλαΐζεται» (Id. De imag., (1,50=2,46).3,8); «τὸ μὲν θεῖον κάλλος... οὐκ εἰκονίζεται» (Id. De imag., (1,51=2,47).1). Чтобы сподобиться опыта красоты, следует сепарировать ум от памяти о любом эстетическом опыте («χωρίσαι τὸν νοῦν τῆς μνήμης τῶν αἰσθητῶν») (Id. Contr. Manich., 86.16,19), ум должен быть не смешанным ни с какими низшими блужданиями («ἀμιγῆ τὸν νοῦν τῶν κάτω περιπλανήσεων ἔχοντας») (Id. Orat. in occurs. Dom., 12.18–22). См. также идущее от Платона выражение «κάλλος ἀμήχανον» (Id. De imag., (3,29).6); Id. Laud. Anast., 21.3).

[1080] При этом опыте подвижник пребывает с Богом и беседует с Ним («τῷ θεῷ ἐντυγχάνειν ἀκηλιδώτως… οἱ μὲν θεῷ μόνῳ… ὁμιλοῖεν») (Id. Orat. in occurs. Dom., 12.18), вступает в единение с Ним посредством молитвы («διὰ προσευχῆς ἡνοῦτο θεῷ») (Id. Laud. Anast., 21.3, 6).

[1081] Бог есть неизобразимая Сладость («γλυκασμὸς ἀνείκαστος»), единственный, Кто Сам по Себе достоин того, чтобы Им удивлялись и Его жаждали («μόνος ἄξιος δι’ ἑαυτὸν θαυμάζεσθαι... καὶ ποθεῖσθαι») (Id. De imag., (3,29).6–9). Красота связана с наслаждением («») (Id. Contr. Manich., 86.18–19). Христос есть Жених (Id. Orat. in Sabb., 26.26). Св. мученица Анастасия обращалась к Вожделенному («πρὸς τὸν ποθούμενον»), говоря: «Пусть целует Он меня поцелуями уст Своих» (Id. Laud. Anast., 21.3).

[1082] Конкретнее – херувимы: Id. De hymn. trisag., 8.9–11; Id. De hymn. trisag., 24.5.

5.3.5. Свт. Фотий Константинопольский

В произведениях свт. Фотия (ок. 820–896 гг.) удалось обнаружить только 12 случаев мистического употребления термина *τὸ κάλλος*. С учетом того, что всего в корпусе его сочинений термин встречается 153 раза[1083], можно сделать вывод, что либо он для обозначения Божественной красоты склонен использовать какие-то другие термины, либо это понятие не так значимо для него в принципе.

Впрочем, обнаруженные случаи позволяют говорить о рецепции им идущей от Каппадокийцев традиции использовать понятие Божественной красоты.

Так, в *догматике* можно проследить, что красота Бога ассоциируется {1} со светом[1084], {2} благом[1085]. Она понимается как, с одной стороны, {4} общий атрибут трех Божественных Ипостасей[1086], а с другой, как качество Иисуса Христа[1087]. Не удалось, правда, обнаружить случаев, чтобы красота Бога связывалась {3} с понятием *славы*.

В *мистике* и *аскетике* понятие Божественной красоты {7} связано с протологией[1088], возможность созерцать красоту понимается {8} как следствие земного служения Христа[1089]. Созерцание связано с {9} аскетическим подвигом[1090].

[1083] Данные получены с помощью TLG.

[1084] В частности, в близком контексте с понятием обнаруживается прилагательное *λαμπρός* – «блистательный» (Phot. Epist. 217.3, 5; 234.140, 142), существительное *ἀπαυγή* – «отблеск» (Id. Amphil. 180.6–7).

[1085] Красота соотносится с выражением *Божественная благость* («τὸ τῆς θείας ἀγαθότητος… κάλλος») (Ibid. 79.55); в ближайшем контексте рядом с понятием Божественной красоты находится выражение «сверхблагая Благость как источник благости» («ὑπεράγαθος ἀγαθότης ὡς πηγὴ ἀγαθότητος») (Ibid. 180.69, 72). См. также связь красоты с термином *ἀγαθά* – «блага» (Id. Epist. 234.139, 142).

[1086] Термин связан с выражениями: *единовидное и сверхбожественное Божество Троицы* («τὴν ἑνοειδῆ καὶ ὑπέρθεον τῆς τριάδος θεότητα») (Id. Epist. 1.15, 17) и «в троичном тождестве видится разделение» («ἐν τῇ τριαδικῇ ταὐτότητι ἡ ἑτερότης ὁρᾶται») (Id. Amphil. 36.66). Термин также ассоциирован с существительным *Божество* («κάλλος τῆς… θεότητος») (Ibid. 180.72) и прилагательным *божественный* (*θεῖος*) (Ibid. 79.55; Id. Homil. 7, σελ. 74.14; Id. Amphil. 180.2, 7).

[1087] Понятие красоты находится в ближайшем контексте с выражением «σαρκὶ Θεὸν ὁρᾶν» – «видеть Бога во плоти» (Ibid. 7, σελ. 74.11, 14), сочетается с образом Жениха («τὸ νυμφικὸν…κάλλος») (Ibid. 11, σελ. 118.26),

[1088] См. выражение *первоначальная красота* («τὸ… ἀρχαῖον κάλλος») (Ibid.). Понятие находится в ближайшем контексте с упоминанием сотворения человека по образу Божию («τοῦ κατ’ εἰκόνα θεοῦ διαπεπλάσθαι τὸν ἄνθρωπον») (Id. Amphil. 36.62, 66).

[1089] С Его Боговоплощением (Id. Homil. 7, σελ. 74.11, 14), с Его погребением (Ibid. 11, σελ. 118.20, 26).

[1090] Человек сперва отстраняется от многоразличных заблуждений («τῆς πολυμόρφου πλάνης») и очищает очи сердца («τὰ τῆς καρδίας ὄμματα») (Id. Epist. 1.13–15). Этот опыт открыт «чистым душам» («ψυχαῖς καθαραῖς»), которые уже служат Богу добродетелями и исполнением Его воли («ἀρεταῖς καὶ… τοῖς κατορθώμασιν») (Ibid. 217.3–5); тем, кто уже живет «в нетленных и чистейших телах» («ἐν ἀφθάρτοις καὶ καθαρωτάτοις… σώμασιν») (Ibid. 234.140–141). Чтобы удостоиться созерцания («ἵνα πάντως… τῆς θέας ἀξιώσῃ») человеку следует усердствовать и многое претерпеть («καὶ σπεύδων καὶ τρέχων καὶ πάντα πάσχων») (Ibid. 243.48–49).

К мистическому опыту {10} возводит эстетическое созерцание[1091], а также {11} созерцание Церкви[1092] либо собственной души[1093]. Этот опыт {13} доступен в пределах земной жизни[1094]. Он традиционно описывается {14} в апофатических терминах[1095], но {16} осмысляется с привлечением эротической метафоры[1096]. Наконец, {12} к опыту красоты возводит Божественная благодать[1097], а сам он понимается как {15} воздействие на душу человека[1098]. Нигде, впрочем, автор не высказывает мысли, что Божественную красоту {17} будут созерцать праведники в вечности или {18} созерцают ангелы.

В целом, можно признать, что свт. Фотий использует понятие Божественной красоты хотя не так часто, но в полном согласии с предшествовавшей патристической традицией.

[1091] К Божественной красоте восходят от прекрасных картин, представленных органам зрения («ἀπὸ τῶν ἐν ὄψει καλῶν θεαμάτων») (Id. Homil. 7, σελ. 74.13–14). Свт. Фотий, говоря о Пресвятой Богородице, очевидно подразумевает мысль, что Ее икона возводит к созерцанию Божественной красоты (Ibid. σελ. 171.23–27). От сотворенного, произошедшего позднее вечного Божественного («ἀπὸ τῶν ὑστέρων»), как от некоего невнятного отблеска, нисходящего сюда («ὥσπερ ἀπό τινος τῆς ἐκεῖθεν εἰ καὶ ἀμυδρᾶς ἀπαυγῆς ἐν αὐτοῖς κατιούσης»), мы восходит к созерцанию Божественной красоты (Id. Amphil. 180.5–7). От сотворенного как от неких изображений и подобий («ὥσπερ ἰνδαλμάτων τινῶν καὶ εἰκασμάτων») мы восходит к красоте Бога (Ibid. Ibid. 180.69–72).

[1092] Язычники тогда придут к созерцанию красоты «нашего Богопочитания» («τοῦ σεβάσματος ἡμῶν»), когда сперва увидят благонравную жизнь Церкви (Ibid. 179.41–47). См. также метафорическое выражение «шалаши нового Иакова» (Id. Homil. 7, σελ. 74.11–12).

[1093] Душа является «иконой Владыки» и отражает Его красоту (Ibid. σελ. 118.25), человек был сотворен по Образу Божию, в котором усматривается Божественная красота (Id. Amphil. 36.62–66). Чистые души запечатлевают («ψυχαῖς καθαραῖς ἐνεμορφώσαντο») Божественную красоту (Id. Epist. 217.3).

[1094] См. выражения: «καθαρῶς ἐνατενίζειν» (Id. Epist. 1.15), «θεὸν ὁρῶμεν, ὡς ἔστιν ἀνθρώπῳ δυνατὸν ἰδεῖν» (Ibid. 234.141–142).

[1095] См. следующие выражения: «ἐν… ἀνεκλαλήτοις ἀγαθοῖς» (Ibid. 234.139), «τῷ ἀφράστῳ καὶ ἀπερινοήτῳ κάλλει» (Ibid. 234.142), «ἄφατόν τινα καὶ ἀνεκδιήγητον» (Ibid. 234.145), «τὸ ὑπερούσιόν τε καὶ ὑπερφυὲς τῆς ὑπερουσίου οὐσίας τοῦ ἀσωμάτου κάλλος» (Id. Amphil. 36.65–66), «ἄφραστον» (Ibid. 179.47), «ἀμήχανον» (Ibid. 180.7), «τὸ ἀμήχανον ἐκεῖνο καὶ ἀνέκφραστον κάλλος τῆς ὑπερουσίου καὶ ὑπερφυοῦς θεότητος» (Ibid. 180.71–72).

[1096] См. понятие *эрос* (Id. Homil. 7, σελ. 74.12; 17, σελ. 171.27; Id. Epist. 217.2; 234.143–144; Id. Amphil. 179.48), метафора Жениха («τὸ νυμφικὸν…κάλλος») (Id. Homil. 11, σελ. 118.26), понятие наслаждения («ἀπολαῦσαι», «ἐντρυφῶντες», «τοῦ τρυφᾶν ἀκμὴ») (Id. Epist. 234.138–142), «εἰς ἀπόλαυσιν» (Ibid. 243.47).

[1097] См. выражение «ἡ… χάρις ἡ πρὸς τὸ θεῖόν ἐστιν… χειραγωγία» (Id. Epist. 1.10–11).

[1098] Язычники, когда увидят красоту «нашего Богопочитания», воспламенятся происходящей оттуда страстной любовью и оставят свою «дьявольскую и идольскую страсть» («τὸν δαιμονιώδη καὶ εἰδωλικὸν οἶστρον») (Phot. Amphil. 179.47–48).

5.3.6. Прп. Симеон Новый Богослов

Прп. Симеон (2-я пол. X – нач. XI в.) был писателем мистического толка. Его тексты отражают личный опыт, описывая который, он применяет понятие красоты. В *догматике* он демонстрирует многие мотивы, унаследованные от Каппадокийцев: {4} красота – природный атрибут[1099], ассоциируемый со {1} светом[1100], {2} благом[1101] и {3} славой[1102], рассматриваемый {5} как качество второй Ипостаси[1103]. В *аскетике* и *мистике* многое совпадает с Каппадокийцами: {8} присутствие второй Ипостаси в опыте красоты[1104]; {11} душа человека отражает красоту[1105]; {12} опыт красоты опосредован третьей Ипостасью[1106]; {13} человек способен познать красоту Бога при жизни[1107]; {14} это носит

[1099] Упоминаются три Ипостаси (Ibid. 11.48–53), а затем упоминается красота (Ibid. 11.56). Схожее место см.: Ibid. 31.1–3. После красоты (Ibid. 24.246, 250) используется вокатив «Троица Боже мой!» (Ibid. 251).

[1100] Из компонентов из области догматики этот является для Нового Богослова ключевым, поскольку из 29 фрагментов в 20 красота связана со светом: Id. Hymn. 2.18; 9.2; 11.56; 15.14; 15.80; 16.18–29; 18.66; 18.117; 21.170; 23.501; 24.7–29; 24.246; 27.117; 30.196; 42.76; 47.49; 48.152; 49.29; 49.75–78; 52.10.

[1101] Ibid. 15.80; 18.117; 30.375; 39.1–3.

[1102] Ibid. 11.56; 15.2, 14; 15.79–80; 15.154; 16.18–20; 24.7, 14; 25.66, 71; 39.1–2; 42.76–77; 47.49–54; 48.152–154; 49.20–29; 49.78.

[1103] Автор не везде дает понять, обращается ли он к Богу либо к Ипостаси. Иногда такие указания есть: случай во 2-м гимне (Ibid. 2.18) относится к Иисусу Христу, т. к. несколько ранее упоминается Таинство Причащения (Ibid. 2.12–14). В 15-м гимне автор обращается ко Христу (Ibid. 15.33), упоминая Домостроительство во плоти (Ibid. 15.84–85) и прямо называя Его (Ibid. 15.152), значит понятие красоты отнесено к Нему же (Ibid. 15.14, 80, 154). Иногда есть прямые указания («Христос», «Спаситель», «Слово»): Ibid. 21.169–170; 24.1–7, 28–29; 25.2, 30; 30.169–171, 196, 375; 39.1–3; 42.69, 76; 47.48–49; 49.20, 29, 75, 78.

[1104] Опыт красоты связывается с принятием Тела и Крови Христа, т. е. с Таинством Причащения (Ibid. 2.12–18). Созерцание красоты Святой Троицы (Ibid. 11.56) начинается с того, что сперва видят Христа (Ibid. 11.36). Упоминание красоты Христа (Ibid. 15.14) помещено в контекст, где Сам Он озаряет автора светом. Несколько ниже опыт Его красоты связывается с совершенным Им Домостроительством (Ibid. 15.80–85). Опыт красоты объясняется тем, что христиане являются частью Церкви как Его мистического Тела (Ibid. 15.151–155). Опыт красоты есть присутствие Христа внутри подвижника (Ibid. 21.169–170). Опыт красоты (Ibid. 25.71) объясняется Его Домостроительством (Ibid. 25.64).

[1105] Христос украшает человека красотой Своего Божества («κάλλει θεότητος αὐτὰ κατακοσμῶν») (Ibid. 15.154). В этом состоянии он «отражает свет благодати» («ἐνοπτρίζομαι τὸ φῶς τῆς χάριτός σου») (Ibid. 2.18–19), Сын Божий дал ему красоту («τὸ κάλλος, ὅ μοι δέδωκεν») (Ibid. 25.71). Опыт красоты он описывает как интроспективный: «Он Сам внутри меня является (αὐτὸς εὑρίσκεται ἐντός μου), блистая в убогом сердце моем» (Ibid. 16.23), Христа нужно найти внутри (*ἐντός*) себя (Ibid. 21.169–170). Упомянув красоту Христа (Ibid. 24.7), несколько пишется об этом опыте: «Свет внутри нас (ἐντὸς ἡμῶν) внезапно обретающийся» (Ibid. 24.19). Красоту Христа видит тот, кто носит Его внутри себя («ἐντὸς αὐτοῦ βαστάζων») (Ibid. 30.195–196).

[1106] Ibid. 11.50–56; 18.55, 66; 21.164, 170; 27.117–124; 52.3–10.

[1107] Человек способен ее видеть: *βλέπω* (Ibid. 15.8, 14; 15.80, 90; 23.501), *θεάομαι* (Ibid. 9.2–5), *καθοράω* (Ibid. 11.56; 15.3, 4), *εἶδον* (Ibid. 18.66; 18.117–119; 21.170; 24.246–248) *όράω* (Ibid. 2.18; 16.17–18), существительное *θεωρία* (Ibid. 25.2), *θέα* (Ibid. 24.7–8) или *εἶδος* (Ibid. 24.29). Человек может ее постичь: *κατανοέω* (Ibid. 24.7–8). Также: Ibid. 24.283–284; 25.71; 29.235–237; 30.196; 31.2–3; 42.75–76; 47.49; 48.152; 49.29; 49.77–78; 50.81–83; 52.10.

апофатический характер, превышает ум, связано с экстазом [1108], {15} с обожением[1109], {16} описывается «эротической метафорой»[1110].

Прп. Симеон отличен от Каппадокийцевв том, что у него редко можно обнаружить компонент {9} – упоминание предварительно пройденного нравственного пути очищения, борьбы со страстями и пр.[1111] Также не удалось обнаружить компонентов {10} и {18}, т. е. он не считает эстетическое созерцание красоты мира путем к Божественной красоте и не говорит о созерцании красоты ангелами. Наконец, он нигде не описывает с помощью красоты {17} первого Адама или {18} последнего Адама в вечности. Можно предположить, что отсутствие компонентов {9}, {10}, {17} и {18} объясняются эмпирическим, мистическим, а не спекулятивным происхождением учения прп. Симеона о красоте.

Обобщая, можно констатировать, что прп. Симеон в использовании понятия Божественной красоты отражает близость к Каппадокийцам и, особенно, к Макарьевскому корпусу.

[1108] Опыт красоты неизреченен (*ἄρρητον*, *ἄφατον*, *ἄφραστον*, *ἀνέκφραστον*, *ἀπόρηττον*) (Ibid. 2.18–20; 18.116–117; 24.7; 24.29; 25.2; 39.1–2), красота невидима (*ἀόρατον*, *ἀθέατον*, *ἀνείδεον*) (Ibid. 9.2; 11.56; 24.283–284; 29.235–237), непостижима (*ἀκατανόητον*) (Ibid. 24.283–285; 29.237; 47.49–50; 52.10–11), неприступна (*ἀπρόσιτον*) (Ibid. 42.76). Человек приходит от нее в исступление (*ἐξίσταμαι*) (Ibid. 2.18–21; 47.49–51). Бог, являясь в Своей красоте, тем не менее остается «невидимым, неприступным, неуловимым, неприкосновенным и непостижимым» (Ibid. 15.76–80). Опыт красоты приводит к тому, что человек забывает собственную природу (*ἐπιλανθάνω φύσεως ἀνθρωπίνης*) (Ibid. 21.170–171).

[1109] Опыт есть единение с Божеством Христа («ἠνώθην… τῇ θεότητί σου») (Ibid. 2.14–18), наполнение Богом («τίς ἐμπλησθῇ σου τῆς ἀκαταληψίας;») (Ibid. 9.2–3), приобщение к свету («τοῦ ἀφράστου μετασχεῖν φωτὸς») (Ibid. 18.117–120). Созерцание красоты относится к тому состоянию, когда христиане становятся богами за счет сопребывания с Богом («γενησόμεθα ὁμοῦ θεοὶ θεῷ συνόντες») (Ibid. 15.154–155). Опыт красоты (Ibid. 25.71) осмысляется как становление богом по благодати (Ibid. 25.74). Красота «связывает и соединяет с Богом на веки» («συγκολλᾷ καὶ συνενοῖ τῷ θεῷ ἀεννάως») (Ibid. 27.117–120). Опыт красоты (Ibid. 30.196) связан с тем, что Христос вместе с Отцом и Духом вмещается в душе («ἐν μιᾷ ψυχῇ χωρεῖται») (Ibid. 30.171), что Христос пребывает, живет в душе («ἐν σοὶ ὑπάρχει κατοικῶν») (Ibid. 48.151–152).

[1110] Человек наслаждается красотой: *ἀπολαύω* (Ibid. 24.7), *τρυφάω* (Ibid. 24.8), *κατατρυφάω* (Ibid. 18.117; 49.27–29), красота поражает (*ἐκπλήττομαι*, *καταπλήττομαι*, *ὑπερεκπλήττω*) (Ibid. 2.18–20; 11.56–58; 16.18; 21.170; 27.117–118; 47.49–51; 49.78–79), очаровывает (*θέλγω*) (Ibid. 24.246), ею нельзя насытиться (*χορτάζομαι*, *κορέννυμι*) (Ibid. 9.2; 52.10), ее переживание сопряжено с любовью (*ἀγάπη*) (Ibid. 39.1–5), с эросом (глагол *ἔραμαι*) (Ibid. 30.375), с страстным желанием (существительное *πόθος*, глагол *ποθέω*) (Ibid. 27.117; 30.196–197; 30.374; 39.1–5; 52.1, 10; 52.10–11), человек «ранится любовью» (*τιτρώσκομαι*) к Богу (Ibid. 16.9–18; 24.246–247; 30.375–376; 42.74–76), в нем загорается нестерпимое пламя страсти («πόθου φλόγα ἄστεκτον ἐργάζεται») (Ibid. 24.29–31), пламя любви («πῦρ ἐν τῇ καρδίᾳ μου σῆς ἀγάπης ἀνάπτει») (Ibid. 47.49–52). В рамках метафоры Бог именуется «Желанным», «Вожделенным», «Любовником»: *ποθητός* (Ibid. 16.13), *ἐραστής* (Ibid. 16.14).

[1111] Упоминание красоты (Ibid. 18.66) предваряется указанием на предшествовавшую аскетическую борьбу (Ibid. 18.55–61); опыту красоты (Ibid. 21.170) предшествует очищение сердца (Ibid. 21.167); после упоминания красоты Христа (Ibid. 27.117) автор призывает приближаться к Нему своими поступками («δράμετε ταῖς πράξεσι πρὸς τοῦτον») (Ibid. 27.121).

5.3.7. Свт. Григорий Палама

Свт. Григорий (ок. 1296–1357) осуществил еще один синтез греческой патристики в своем учении о нетварном Божественном свете.

Он широко использует понятие красоты. Зачастую оно в цитатах из ранних Отцов или из литургической поэзии[1112], в 14 случаях – из свт. Василия Великого[1113]. Автор развивает учение о Фаворском свете. Цитаты из свт. Василия в его глазах являются подтверждением учения о свете. Он убежден, что свт. Василий под красотой понимал, как и он, нетварный свет.

Использование свт. Григорием понятия красоты в *догматике* согласно с предшествовавшей ему патристикой и обнаруживает все мотивы, идущие от Каппадокийцев: {4} красота есть атрибут природы, содержимый в равной степени Ипостасями[1114], отождествляемый со {1} светом[1115], {3} славой[1116] и {2} благом[1117], который {5} явлен в Боговоплощении, а потому понимается как атрибут Христа[1118] и который {6} созерцают тварные субъекты.

[1112] Id. Cap. CL, 146.12–16; Id. Pro hesych., 3.1.15.10–17; 3.3.9.16; Id. Homil., 34.10.21; Id. Contr. Acind., 1.7.25.12; 2.14.64.15–19; 2.16.79.13–17; 2.17.80.8; 2.18.89.6; 3.6.14.4–14; 3.9.25.40; 3.12.39.22; 4.6.10.7; 4.14.37.7; 4.22.57.11; 5.4.10.8; 5.4.10.24; 5.6.24.7; 5.6.22.13–28; 6.3.7.14; 7.11.39.12; Id. Orat. dogmat., 4.10.15–22; 5.8.4; 6.12.40; Id. Orat. apolog., 4.26.31; Id. Orat. ascet., 2.19.15; 3.62.2; 4.19.12; Id. Contr. Nicephor., 4.1.4; 4.10.14–20; 4.11.3–7; 4.16.5; 4.53.7.

[1113] Id. Cap. CL, 146.12–16; Id. Homil., 34.10.21; Id. Contr. Acind., 2.14.64.15–19; 2.16.79.13–17; 3.9.25.40; 4.14.37.7; 4.22.57.11; 5.6.22.13–28; Id. Orat. dogmat., 4.10.15–22; 5.8.4; 6.12.40; Id. Orat. apolog., 4.26.31; Id. Contr. Nicephor., 4.10.14–20; 4.11.3–7.

[1114] См. цитаты, где красота относится к Богу (*θεός*) (Id. Epist. 4.17.3, 8), природе Бога (*φύσις*) (Id. Hom. I–LXIII, 34.10.21; Id. Contr. Acind., 3.9.25.40; 5.6.22.13–28; Id. Orat. dogmat., 6.12.40; Id. Orat. apolog., 1.prol.55; 4.26.31; Id. Contr. Nicephor., 4.10.14–20; 4.16.5; Id. Pro hesych., 2.3.38.14, 18; 2.3.54.8–9; 3.1.23.5–6), Божеству (*θεότης*) (Id. Cap. CL, 146.12–16; 147.2; Id. Contr. Acind., 2.16.79.17; Id. Orat. dogmat., 5.8.4; Id. Contr. Niceph., 4.1.4; 4.11.3–7; Id. Pro hesych., 2.3.20.27–28), к Первообразу (Id. Pro hesych., 1.1.3.8), трисиянному Свету (Id. Contr. Acind., 2.17.80.8; 3.12.39.22; 4.14.37.7), где упоминаются три Лица (Id. Contr. Acind., 2.2.7.2–4; 4.22.57.1–3, 11; Id. Contr. Niceph., 1.23.2–5; Id. Orat. apolog., 1.4.8–9; Id. Pro hesych., 3.3.9.16–22).

[1115] Из 69 контекстов связь со светом – в 56: Id. Cap. CL, 146.12–16; 147.2; Id. Pro hesych., 1.1.13.23; 1.3.5.5; 1.3.5.22; 1.3.17.9; 1.3.39.14; 2.3.20.29; 2.3.38.18; 2.3.54.9; 3.1.15.10–3.1.15.17; 3.1.23.6; 3.1.41.9; 3.2.1.21; 3.3.1.24; 3.3.9.16; Id. De proces., 2.9.15; Id. Homil., 17.19.8; 34.10.21; 34.17.7; 35.7.7; 35.14.5; Id. Contr. Acind., 1.7.25.12; 2.2.7.2; 2.14.64.15; 2.16.79.13–17; 2.17.80.8; 2.18.89.6; 3.6.14.4–14; 3.9.25.40; 3.12.39.22; 4.6.10.7; 4.14.37.7; 4.22.57.11; 5.6.22.13–28; 5.9.35.31; 6.3.7.14; 6.10.24.14; 6.11.36.29; 6.11.37.7; 7.11.39.12; Id. Orat. dogmat., 4.10.15; 5.8.4; 6.12.40; Id. Orat. apolog., 1.prol.55; 1.4.8; 4.26.31; Id. Orat. ascet., 3.62.2; 4.19.12; Id. Contr. Nicephor., 1.23.2; 3.31.2; 4.1.4; 4.10.14–20; 4.11.3–7; 4.16.5; 4.53.7.

[1116] Id. Cap. CL, 146.12–16; 147.2–4; Id. Pro hesych., 1.3.5.5–7; 2.3.20.29; 2.3.38.14, 18; 2.3.54.9; 3.1.15.10–16; 3.1.23.6; 3.1.41.8–9; 3.2.1.14–21; 3.3.9.15–16; 12.12.14–15; Id. Homil., 34.10.21, 26; 34.17.9; 35.14.5; Id. Contr. Acind., 1.7.25.12; 2.2.7.2; 2.14.64.20–21; 4.22.57.3–11; Id. Orat. dogm., 4.10.22–23; Id. Orat. apol., 1.prol.55; 1.4.5–12; Id. Contr. Niceph., 1.23.2; 4.1.4–7; 4.11.7–9; 4.16.5–6; 4.53.6–7.

[1117] Id. Contr. Acind., 6.11.37.7–9; Id. Homil., 52.1.4, 9; Id. Epist. 4.17.8–9.

[1118] Красота прямо соотносится с Логосом (Id. Contr. Niceph., 4.16.5), с «Женихом» (Id. Pro hesych., 1.3.17.9; Id. Homil., 29.1.2), связывается с Боговоплощением (Id. Pro hesych., 1.1.13.23), с «богоравной плотью» (*ἡ ὁμόθεος σάρξ*)

Использование понятия в *аскетике* и *мистике* обнаруживает согласие с предшественниками: {7} понятие описывает первого Адама [1119]; {8} домостроительная или мистическая роль второй Ипостаси[1120]; {9} к опыту красоты ведет очищение, аскеза[1121]; {10} эстетический путь к познанию Божественной красоты[1122]; {11} отражение душой красоты Бога, интроспективное познание красоты[1123]; {12} присутствие третьей Ипостаси в опыте красоты[1124]; {13}

Христа (Id. Pro hesych., 2.3.20.26, 29). Дева Мария именуется «Родительницей вечной Красоты» («ἡ τῆς ἀϊδίου καλλονῆς γεννήτρια») (Id. Homil., 52.1.4). В ряде мест из контекста следует, что говорится о Христе в момент Преображения (Id. Cap. CL, 146.12–16; Id. Pro hesych., 3.1.15.10–3.1.15.17; 3.3.9.16; Id. Contr. Acind., 4.14.37.7; 5.6.22.13–28; 5.9.35.31; 6.10.24.14; Id. Orat. dogmat., 4.10.15–22; 6.12.40; Id. Orat. apolog., 1.4.8; Id. Contr. Niceph., 3.31.2–3; 4.1.4; 4.11.3–7).

[1119] Удалось обнаружить лишь один пример: понятие описывает акт грехопадения: «у нас отняли Божественную красоту (ἀφῃρήμεθα τὸ θεῖον κάλλος), мы лишились Божественного образа (ἐστερήμεθα τῆς θείας μορφῆς), отбросили свет, разрушили подобие самому Высочайшему Свету» (Id. De proces., 2.9.15).

[1120] Опыт красоты связан с Домостроительством, т. е. Боговоплощением, Преображением, вообще с земной жизнью Спасителя (Id. Pro hesych., 1.1.13.23; 1.1.13.23; 1.3.5.5; 1.3.5.22; 3.1.15.17; Id. De proces., 2.9.15; Id. Contr. Acind., 3.9.25.40; 4.22.57.11; 5.6.22.13–15; 5.9.35.31; Id. Homil., 52.1.4; Id. Orat. dogmat., 4.10.22; 6.12.40; Id. Orat. apolog., 1.4.1–8; Id. Contr. Niceph., 4.1.4; 4.11.3–7; 4.16.2–5).

[1121] Красота Бога созерцается только святыми («μόνοις τοῖς ἁγίοις») (Id. Cap. CL, 146.14–15), этот опыт имеют «священные мужи» («οἱ ἱεροὶ ἄνδρες») (Id. Pro hesych., 1.3.5.1, 5), чистые сердцем («οἱ κεκαθαρμένοι τὴν καρδίαν») (Id. Pro hesych., 1.3.39.4, 14; Id. Contr. Acind., 5.4.10.8; 5.6.22.16–17; Id. Orat. apolog., 4.26.31–32), кто очистил ум (Id. Homil., 34.10.21; Id. Contr. Acind., 2.14.64.15–16; Id. Orat. ascet., 3.61.6–3.62.2; Id. Contr. Niceph., 4.10.14–15), сердечные очи (Id. Pro hesych., 3.1.15.14–17; Id. Homil., 34.17.7), чья душа вернула себе чистую природу («ἡ καθαρὰν τὴν ἰδίαν ἀπολαβοῦσα φύσιν ψυχὴ») (Id. Pro hesych., 3.2.1.13–14, 21), чей ум изгнал «всякую живущую в нем страсть, стяжает для души бесстрастие, полностью возвратив к себе не только сам себя, но и все прочие душевные силы» (Id. Orat. ascet., 2.19.2–4, 15). Чтобы получить опыт красоты, автор призывает: «сделаем, чтобы обитали в нас мир, святость, молитва в сокрушении» и пр. (Id. Homil., 12.12.10–14). Раны мучеников за Христа суть для них окна, впускающие в них красоту (Id. Homil., 17.19.1–8).

[1122] Id. Homil., 34.10.9–10, 18. Даже напротив, можно указать место, где он подчеркивает, что эстетический путь не ведет к мистическому созерцанию, поскольку для последнего требуется «сила Духа», т. е. благодатный дар от Бога (Id. Contr. Acind., 2.14.64.10–11, 15).

[1123] Опыт красоты связан с тем, что подвижники видят в себе свет («ἐν ἑαυτοῖς οἱ ἱεροὶ ἄνδρες τὸ θεοπρεπὲς ἐκεῖνο θεωρῶσι φῶς») (Id. Pro hesych., 1.3.5.1–2, 5), видят в себе образ того, что будет созерцаться в будущем веке («ὁρῶσι τὴν αὐτοῖς ἐγγινομένην νοερὰν αὐτοῦ… μόρφωσιν») (Id. Pro hesych., 1.3.39.4–5, 14). Созерцающий красоту Бога приобретает сообразную ей форму («ἐναρμονίως πρὸς ἐκεῖνο τὸ κάλλος μορφούμενος») (Id. Contr. Acind., 3.6.14.12–14), становится прекрасным (Id. Homil., 34.10.21–25; Id. Contr. Acind., 2.14.64.15–19; 5.6.22.16–19; Id. Orat. dogmat., 6.12.40–43; Id. Contr. Niceph., 4.10.14–20). Вселение красоты в подвижника делает его «световидным и чистым» («φωτοειδῆ καὶ καθαρὸν») (Id. Contr. Acind., 2.17.80.8–9). Ум (νοῦς) украшается прекраснотворной и начальной красотой («τῷ καλλοποιῷ καὶ ἀρχικῷ καλλωπιζόμενος κάλλει») (Id. Pro hesych., 1.3.5.21–22). Благолепие Бога является «прекраснотворным» (*ἡ καλλοποιὸς εὐπρέπεια*) (Id. Pro hesych., 1.3.17.11). Потеря красоты в результате грехопадения повлекло потерю Божественной формы («ἐστερήμεθα τῆς θείας μορφῆς») (Id. De proces., 2.9.14–15). Божественная красота есть блистательность Бога («ἡ τοῦ θεοῦ λαμπρότης»), которую подвижники видят и претерпевают («ἰδεῖν καὶ παθεῖν») (Id. Contr. Acind., 3.9.25.40, 46–47; Id. Orat. dogmat., 6.12.39–40). Опыт красоты прославляет плоть подвижника (Id. Orat. apolog., 1.4.8–10). Ум при созерцании красоты сообщает красоту телу (Id. Contr. Acind., 7.11.39.12; Id. Orat. ascet., 2.19.14–15; 3.62.1–2; 3.62.1–2; 4.19.11–12).

[1124] См.: «боготворящее общение с Духом» («τῆς θεουργοῦ κοινωνίας τοῦ Πνεύματος») (Id. Pro hesych., 1.3.5.2–5), «сила Божественного Духа» (*ἡ δύναμις τοῦ Πνεύματος*) (Id. Pro hesych., 1.3.17.9, 21–22; Id. Contr. Acind., 2.14.64.12–15), «залог Духа» («ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος»), «изобилие и преизбыток Духа» («ἐν πλεονασμῷ καὶ περιουσίᾳ Πνεύματος») (Id. Pro hesych., 3.2.1.17–21), «благодать Духа» (Ibid. 3.3.9.16, 22–23), «великий дар Духа» (*ἡ μεγαλοδωρεὰ τοῦ πνεύματος*) (Id. Contr. Acind., 3.6.14.12–14). Созерцание реализуется «в Духе» («ἐν πνεύματι τοῦτο τεθέαται») (Id. Contr. Acind., 4.14.37.5–7) благодаря изменению чувств Духом («τῇ ἐναλλαγῇ τῶν αἰσθήσεων ἣν αὐτοῖς τὸ πνεῦμα ἐνήργησεν») (Id. Contr. Acind., 6.11.37.3–7), через Божественную благодати («χάριτί… θείᾳ») (Id. Contr. Acind., 7.11.39.12; Id. Orat. ascet., 2.19.15; 3.62.2; 4.19.12).

способность человека познать красоту при жизни[1125]; {14} апофатический характер этого опыта[1126], {15} его связь с обожением[1127]; {16} опыт описывается «эротической метафорой»[1128]; {17} красота относится ко второму Пришествию[1129] либо описывает состояние последнего Адама в вечности[1130]; {18} красоту воспринимают ангелы[1131].

В общем, можно констатировать, что свт. Григорий Палама в своем использовании понятия красоты подводит итог предшествовавшей патристической традиции, отражая знакомство с Каппадокийцами, прп. Макарием-Симеоном, Псевдо-Дионисием, прп. Максимом, прп. Иоанном Дамаскиным, прп. Симеоном Новым Богословом.

[1125] Используются либо авторские выражения, либо выражения в цитируемых им текстах из ранних Отцов. См. в цитатах из Отцов: Божественная красота может быть созерцаема (*θεωρητόν*) (Id. Cap. CL, 146.14–15; Id. Homil., 34.10.21; Id. Contr. Acind., 4.22.57.11–12; 5.6.22.16–17; Id. Orat. dogmat., 4.10.15–16; 5.8.4–5; Id. Orat. apolog., 4.26.31–32; Id. Contr. Niceph., 4.10.14–16; 4.11.3–7), на нее можно пристально смотреть (*ἐνατενίζω*) (Id. Homil., 34.10.21–24; Id. Contr. Acind., 2.14.64.15), ее можно видеть: *εἶδον* (Id. Contr. Acind., 2.16.79.13–17; 3.9.25.40; 4.6.10.7; 4.14.37.7–11; 5.4.10.23–24; 5.6.24.7; 5.6.22.13–15; Id. Orat. dogmat., 4.10.21–22; 6.12.40), *βλέπω* (Id. Contr. Acind., 5.4.10.8), *καθοράω* (Id. Pro hesych., 3.2.1.21–22), *ὁράω* (Id. Contr. Niceph., 4.53.7), *ἐνατενίζω* (Id. Pro hesych., 1.3.17.9), воспринимать в отражении (*κατοπτρίζωμαι*) (Id. Contr. Acind., 3.12.39.22), «ощущать умом» («νοερῶς αἰσθόμενος») (Id. Pro hesych., 1.3.39.14–16).

[1126] Красота Бога выше всего премирного и небесного («τὸ ὑπερκείμενον πάντων τῶν ὑπερκοσμίων τε καὶ οὐρανίων κάλλος») (Id. Contr. Acind., 5.4.10.8), она противопоставляется «чувственным символам» («οὐχ ὡς αἰσθητῶν συμβόλων ἱερῶν θεωρός»), т. е. всему, что познается через эстетическую перцепцию (Id. Pro hesych., 1.3.5.19–22). Хотя в опыте красоты ум «ясно видит духовное» («τὰ πνευματικὰ τρανῶς ὁρᾷ»), все же Бог остается невидим (*ἀόρατος*) (Id. Pro hesych., 1.3.17.9, 17). Божественная красота невидима (*ἀθέατον*) (Id. Homil., 49.7.4; Id. Orat. apolog., 1.4.8), неизреченна (*ἄρρητον*, *ἀπόρρητον*) (Id. Contr. Acind., 5.9.35.31; 6.11.37.7), невыразима (*ἄφραστον*) (Id. Pro hesych., 3.1.41.9–10). См. «τὸ ἀνείδεον εἶδος τῆς θεϊκῆς ὡραιότητος» – «невидимый образ Божественной привлекательности» (Id. Pro hesych., 3.3.9.17).

[1127] Id. Pro hesych., 1.3.5.5; 1.3.17.9; 1.3.39.14; 3.1.15.10–17; 3.3.9.16; Id. Homil., 34.10.21; 49.7.4; Id. Contr. Acind., 2.17.80.8; 3.6.14.4–14; 3.9.25.40; 4.22.57.11; 5.6.22.13–28; 7.11.39.12; 7.11.40.23; Id. Orat. dogmat., 6.12.40; Id. Orat. apolog., 1.4.8; Id. Orat. ascet., 2.19.15; 3.62.2; 4.19.12.

[1128] Страстная любовь (*ἔραμαι*) (Id. Homil., 34.17.7), наслаждение (*τρυφή*) (Ibid. 12.12.14–15), метафора Жениха (Ibid., 29.1.2).

[1129] В цитате из свт. Василия (*Bas*. HPs. 44.5): Greg. Pal. Contr. Acind., 2.16.79.13; 3.9.25.40; 4.14.37.7; Id. Orat. dogm., 4.10.15; Id. Contr. Niceph., 4.11.4–6.

[1130] Красота есть «созерцание и наслаждение (ὅρασιν καὶ ἀπόλαυσιν) святых в нескончаемых веках (ἐν τῷ ἀκαταλήκτῳ αἰῶνι)» (Id. Cap. CL, 147.2; Id. Pro hesych., 3.3.9.16, 27–28), относится к будущему веку («πρὸς ἐκεῖνον… τὸν αἰῶνα», «τοῦ μέλλοντος αἰῶνος») (Id. Pro hesych., 3.2.1.21; Id. Contr. Niceph., 4.1.4), к грядущему Царству, которое уже зрится благодаря откровению («θεοῦ βασιλεία ἐν δυνάμει τῆς ἀποκαλύψεως ὁρωμένη τε καὶ παραγινομένη») (Id. Contr. Acind., 4.22.57.10–11). См. также: Ibid., 5.4.10.24; Id. Orat. dogm., 6.12.40. См. также выражение *красота будущего века* (*ἡ καλλονὴ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος*) (Id. Pro hesych., 2.3.20.29; 2.3.38.18; 2.3.54.9; 3.1.23.5–6; 3.3.1.24–25; Id. Contr. Acind., 2.2.7.2; 6.10.24.14; Id. Contr. Niceph., 1.23.2; 3.31.2; Id. Orat. apol., 1.prol.55).

[1131] Id. Contr. Acind., 5.9.35.27–28, 31; 6.10.24.12–14; 6.11.36.28–29; 6.11.37.7–8; Id. Contr. Niceph., 4.53.5–7; Id. Homil., 56.13.13; Id. Orat. apol., 1.prol.53–55.

5.3.8. Свт. Марк Евгеник, митрополит Эфесский

Завершает историко-литературный обзор автор, которого прот. А. Шмеман по справедливости назвал «последним из великих византийских святителей»[1132]. Свт. Марк Эфесский (ок. 1394–1445) широко известен как участник Ферраро-Флорентийского Собора. Кроме богословских трактатов известна его литургическая поэзия [1133] . Вместе со многими другими аспектами предшествовавшей ему традиции византийского богословия он унаследовал[1134] и догматическое понятие Божественной красоты, обозначаемое термином *τὸ κάλλος*. Это понятие можно встретить и в трактатах, и в литургическом творчестве.

В *догматике* использование свт. Марком понятия красоты (*τὸ κάλλος*) отражает картину, какая была и до него. В частности, он ассоциирует Божественную красоту {1} со светом[1135], {3} славой[1136] и {2} благом[1137], понимает ее, с одной стороны, как {4} общее трем Ипостасям качество[1138], а с другой, {5} относит к Иисусу Христу[1139].

В *мистике* и *аскетике* Божественная красота связана с {9} аскетическим усилием[1140], {10} к ней возводит эстетическое созерцание[1141], она {11} отражается

[1132] Шмеман, А., прот. Неизданное произведение св. Марка Ефесского «О воскресении» // Православная мысль. Труды Православного богословского института. № 8. Париж. 1951. С. 137.
[1133] См. энциклопедическую статью: Марк Евгеник // ПЭ. Т. 43. С. 685–693.
[1134] Из 16 обнаруженных случаев два словоупотребления содержатся в цитатах из ранних Отцов. Обе включены в полемический текст, посвященный теме чистилища: Marc. Eugen. Resp. super igne purgat. P. 158.20; 159.30.
[1135] Тема света передается за счет соответствующих метафор: «излучающий сияние несозданного света» (Id. Canon. et acoluth. 13.2.19); «осияние», «сияющий» (*ἔλλαμψις, ἐλλαμπόμενος*) (Id. Canon. et acoluth. 11.1.49–50; 21.1.315); «светиться» («καταλάμπεσθαι») (Marc. Eugen. Resp. super igne purgat. P. 158.25); «яркая лампада» («φαιδρὰν… λαμπάδα») (Id. Canon. paraclet. 2.255); «очень яркий» («ὑπέρλαμπρος») (Id. Canon. paraclet. in deipar. 4.189).
[1136] Термин *δόξα* (Id. Canon. et acoluth. 16.1.360, 365; Id. Canon. paraclet. 6.195, 197; Id. De resurect., σελ. 58.198–199 ; Id. Epist. 1, p. 264.16–17; Id. Resp. super igne purgat. P. 158.19; 159.29), а также некоторые производные от него формы: прилагательное *прославленный* (*ἔνδοξος*) (Id. Stich. 6.19).
[1137] Удалось обнаружить один случай, когда Господь Иисус Христос называется Красотой и тут же именуется «всеблагим» («πανάγαθε Ἰησοῦ») (Id. Canon. et acoluth. 20.1.431–432).
[1138] Красота соотносится с понятиями *Создатель* (*κτίστης*) (Id. Epist. 1, p. 264.17–18; Id. Resp. super igne purgat. P. 159.29–30), *трисолнечный* (*τρισήλιον*) *свет* (Id. Canon. et acoluth. 13.2.17–19), *тресветлый луч* («τὴν τριφεγγῆ ἀκτῖνα») (Ibid. 21.1.315–317). См. также выражение «первообразная Красота» («τὸ κάλλος τὸ ἀρχέτυπον») (Ibid. 11.1.46).
[1139] Термин соотносится с Иисусом Христом (Id. Canon. et acoluth. 16.1.360–362; 20.1.431; Id. Canon. paraclet. 2.255–256; 6.194–198; Id. Stich. 6.26), «Женихом» (Id. Canon. paraclet. 2.152–155; 2.255–256), «Спасителем» (Ibid. 6.193–198) и Сыном Божиим (Id. Canon. paraclet. 2.151–155; 4.286–292; 6.194–198). Рядом с понятием обнаруживаются такие выражения, как *искусный Логос* (*ὁ τεχνίτης Λόγος*) (Epist. 1, p. 264.15–18).
[1140] Id. Canon. et acoluth. 11.1.40–47; 13.1.82–85; 13.2.14–17; 16.1.355–360; Id. De resurect., σελ. 58.194–198; Id. Epist. 1, p. 264.18–19.
[1141] Id. De resurect., σελ. 58.195–198; Id. Epist. 1, p. 264.14–15.

в сотворенной по образу Божию душе[1142], {13} ее можно узреть оком ума[1143]. В этом опыте {12} Бог осмысляется как активный Участник этого опыта[1144]. Опыт красоты {14} апофатичен[1145]. Он понимается как {15} приобщение Бога[1146]. Мистика красоты описывается с привлечением {16} эротической метафоры[1147]. Наконец, это тот самый опыт, который связан {17} с эсхатологической вечностью[1148] и которым обладают {18} ангелы[1149].

Таким образом, использование свт. Марком понятия Божественной красоты (*τὸ κάλλος*) отражает традицию, имевшую место задолго до него.

[1142] В душе присутствует «боговидная красота» («τὸ θεοειδὲς κάλλος») (Marc. Eugen. Epist. 1, p. 264.17–18).

[1143] См. выражение «тот, кто сумел безбоязненным оком ума видеть… красоту» («ὃς ἀτρεμεῖ νοὸς ὄμματι ἰδεῖν ἠδυνήθη») (Id. Canon. et acoluth. 21.1.313)

[1144] В частности, Он Сам Себя являет как Красота («ἑαυτὸν δεικνύει») (Id. Resp. super igne purgat. P. 159.31–32) и позволяет оставаться в этом опыте (Id. Canon. paraclet. 6.197–198). Он зажигает в человеке «лампаду добродетелей» (Id. Canon. paraclet. 2.255–258).

[1145] Красота характеризуется такими эпитетами, как: *ἄφατον*, *ἀμήχανον* (Id. Resp. super igne purgat. P. 158.19–20; 159.28–29; Id. Canon. paraclet. 2.155; Id. Stich. 6.26), *ἄρρητον* (Ibid. 4.292; Id. Canon. et acoluth. 21.1.315), *ὑπεράρρητον* (Ibid. 13.2.15–17), ἀπόρρητον (Id. Canon. paraclet. 6.198). Христос именуется «Женихом, несравнимым красотой» («Ὁ κάλλει ἀσύγκριτος νυμφίος») (Id. Canon. et acoluth. 2.255).

[1146] См. глагол *приобщаться* (*μετέχω*) (Id. Resp. super igne purgat. P. 159.31–32), существительные *обожение* (*θέωσις*) (Id. Canon. et acoluth. 13.2.15–17), *общение* (*κοινωνία*) (Id. Canon. et acoluth. 11.1.46, 53), прилагательное *боговидный* (*θεοειδής*), описывающее результат воздействия благодати на человека (Id. Canon. et acoluth. 11.1.45–50; 13.2.17–18; 21.1.315, 318). В рамках этого опыта человек «наполняется» красотой («με… τοῦ… σου κάλλους πληρούμενον») (Id. Canon. paraclet. 4.291–292). Также следующие выражения: «ты облагоухал свой ум Божественной красотой» («ἀνεχρώσθη σου τῷ θείῳ κάλλει ὁ νοῦς») (Ibid. 13.1.86).

[1147] См. глаголы *ἐράζω* (Id. Canon. et acoluth. 11.1.52; 16.1.360), *ποθέω* (Ibid. 16.1.366; Id. Stich. 6.26–27), существительное *ἔρως* (Id. Canon. et acoluth. 20.1.428; Id. Canon. paraclet. 2.156), *ἀγάπησις* (Id. Canon. paraclet. 4.289), а также связанный с этим состояниями образ *раны* (Id. Canon. paraclet. 2.157–158; 4.289). Сюда же следует отнести понятие *сладость* («γλυκύτατε», «γλυκασμός») (Ibid. 20.1.427–428; Id. Canon. paraclet. 2.153–154; 4.285–286). Автор также задействует выражения интенсивного эмоционального состояния, такие как радость, веселье, наслаждение, счастье и т. п. (Id. Resp. super igne purgat. P. 158.19–28; 159.28–29; Id. Canon. paraclet. 6.198; Id. Canon. et acoluth. 21.1.312; Id. De resurect., σελ. 58.194, 200–201). Сюда же относятся все случаи, когда Христос именуется «Женихом» (Id. Canon. paraclet. 2.151; 2.255–256; Id. Canon. paraclet. in deipar. 4.189).

[1148] Божественную красоту созерцают святые после окончания земного пути (Id. Resp. super igne purgat. P. 159.25), она связана с «будущим покоем» (Id. Stich. 6.21), этот опыт откроется «тогда», т. е. после всеобщего воскресения из мертвых (Id. De resurect., σελ. 58.193).

[1149] Id. Resp. super igne purgat. P. 158.19; 159.27–28.

5.4. Влияние учения свт. Василия о красоте на использование понятия красоты в последующей греческой патристике

На основании проведенного анализа[1150] можно заявить, что термин *τὸ κάλλος* в греческой патристической литературе является распространенным литературным средством для выражения представлений о Боге[1151]. В рамках диссертации прослеживались мировоззренческие мотивы, т. е., по сути, лишь ассоциации, которые в отдельно взятых контекстах окружают понятие Божественной красоты (*κάλλος*). Однако при обобщении данных по всем рассмотренным авторам в руках у исследователя важная информация об *удельном* весе каждого из мотивов. Распределение мотивов с точки зрения того, насколько часто в традиции их ассоциируют с термином *τὸ κάλλος*, позволяет заключить о том, какие аспекты в мировоззрении Отцов более регулярны при осмыслении Божественной красоты, а какие – менее. В свою очередь, эти данные могут быть сопоставлены с картиной в ранней патристике и у Каппадокийцев свт. Василия и свт. Григория Нисского[1152].

Весь обширный патристический материал для проведения сопоставительного частотного анализа ниже разбивается на четыре выборки: 1) ранняя патристика до

[1150] Во избежание недоразумений следует конкретизировать, что было сделано. В патристике обнаруживается множество понятий, которые характеризуются эстетическим содержанием, – одним из них является понятие *красоты*. Оно может относиться к разным предметам, – частным случаем является его соотнесение с Богом. Оно может передаваться разными средствами, – одним из способов (быть может, основным) являются термины *τὸ κάλλος* или *τὸ καλόν*. Стало быть, осуществленный выше обзор имеет узкие рамки: он прослеживает использование Отцами только одного понятия, выражаемого преимущественно одним термином. Речь здесь идет о том, как патристика осмысляет термин *τὸ κάλλος*, когда обозначает им понятие Божественной красоты. Таким образом, масштабы проведенного анализа, с одной стороны, не следует преувеличивать. Но с другой стороны, его результаты предоставляют важный материал, который при корректной интерпретации может подтвердить или опровергнуть гипотезу о влиянии учения свт. Василия о Божественной красоте на позднейших Отцов.

[1151] Хотя в рамках текущего исследования невозможно заключить, что он занимает центральное положение в богословии Отцов или что он является одним из ключевых средств в их литературном арсенале, все же его присутствие в текстах Отцов с IV по XV вв. свидетельствует о том, что он во всяком случае может быть назван регулярным литературно-богословским средством.

[1152] Выше отмечалось, что говорить о влиянии свт. Василия на св. Назианзина в вопросе Божественной красоты некорректно. Также указывалось, что термин *τὸ κάλλος* у последнего не играет ключевой роли при выражении представлений о Божественной красоте, в отличие от двух других Каппадокийцев. Поскольку в обзоре учитывалось использование главным образом термина *τὸ κάλλος*, то закономерно предположить, что вклад свт. Григория Богослова в использование в последующей патристике этого термина для обозначения Божественной красоты был минимальным, по крайней мере меньшим, чем вклад других Каппадокийцев. Поэтому ниже данные по св. Назианзину в обобщающий анализ не включаются.

свт. Василия; 2) свт. Василий; 3) свт. Григорий Нисский [1153]; 4) греческая патристика IV–XV вв.[1154]

Данные для обобщающего анализа представлены ниже в Приложениях: Приложение 1 – характер использования понятия Божественной красоты в ранней патристике; Приложение 4 – у свт. Василия; Приложение 5 – у свт. Григория Нисского; Приложение 6 – в последующей патристике.

После сделанных вводных замечаний [1155] теперь следует приступить к суждениям обобщающего характера относительно исторической динамики в литературно-богословском использовании понятия Божественной красоты от ранней патристики через Каппадокийцев к поздним Отцам.

1. **Великие Каппадокийцы не привнесли ни одного нового мировоззренческого компонента в осмысление Божественной красоты**.

[1153] По поводу свт. Григория Нисского отмечалось, что у него термин *τὸ κάλλος* становится еще более регулярным средством обозначить Божественную красоту, чем даже у свт. Василия. Вместе с этим он идет дальше старшего брата и связывает с термином разработанные мистические и богословские теории (О мистическом богословии свт. Григория Нисского см. упомянутые выше классические труды: Daniélou, J. Platonisme et théologie mystique : doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse; Balthasar, H.U., von. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa). Указанные два обстоятельства заставляют смотреть на данного автора отдельно от свт. Василия: хотя и опирался на разработки последнего, все же он был самостоятельным мыслителем и сам мог оказывать и оказывал влияние на последующую традицию.

[1154] В рамках этой схемы в качестве допущения предполагается, что автор Макарьевского корпуса испытывал влияние свт. Григория Нисского, хотя на самом деле этот вопрос остается дискуссионным и скорее всего дело обстояло как раз наоборот (см.: Венсан Депре, иером.; Дунаев, А.Г. Макарий Великий. Макарьевсий корпус // ПЭ. Т. 42. С. 566–567). Принятие такого допущения видится возможным в силу того, что Нисский святитель гораздо более регулярно, философски выверенно и системно использует термин *κάλλος* для обозначения Божественной красоты, чем автор Макарьевского корпуса, откуда следует, что скорее первый, чем второй выступил промежуточным звеном в распространении учения о Божественной красоте от свт. Василия в позднейшей греческой патристике.

[1155] Ниже вводится такой параметр, как *удельная частотность* мировоззренческого компонента. Она вычисляется по следующей формуле:

$$F_{\{n\}} = \frac{S_{\{n(A,B,C,D)\}}}{S_{\{A,B,C,D\}}} \times 100\ \%$$

где $\{n\}$ – анализируемый мировоззренческий компонент $\{1\}\ldots\{18\}$; $S_{\{n(\mathrm{A,B,C,D})\}}$ – сумма случаев соотнесения понятия Божественной красоты с анализируемым мировоззренческим компонентом в пределах данной выборки; *A, B, C, D* – выборки фрагментов, в которых понятие красоты соотносится с Богом: *A* – из ранней патристике II–IV вв. до свт. Василия (59 фрагментов); *B* – из сочинений свт. Василия (итого 22 фрагмента); *C* – из сочинений свт. Григория Нисского (83 фрагмента); *D* – из авторов греческой патристики IV–XV вв. после Каппадокийцев (183 фрагмента); $S_{\{A,B,C,D\}}$ – сумма случаев соотнесения понятия красоты со всеми мировоззренческими компонентами в пределах данной выборки. В зависимости от значения величина распределяется по следующим «ступеням»: V ступень – чрезвычайно высокая частотность ($F_{\{n\}} \geq 20\ \%$); IV ступень – очень высокая частотность ($10 \leq F_{\{n\}} < 20\ \%$); III ступень – высокая частотность ($5 \leq F_{\{n(A,B,C)\}} < 10\ \%$); II ступень – средняя частотность ($3 \leq F_{\{n(A,B,C)\}} < 5\ \%$); I ступень – низкая частотность ($1 \leq F_{\{n(A,B,C)\}} < 3\ \%$); 0 – нулевая ступень ($F_{\{n(A,B,C)\}} < 1\ \%$).

Решительно все из 18 рассматриваемых компонентов зафиксированы у ранних авторов. Некоторые, правда, до Каппадокийцев встречались крайне редко[1156]. Это означает, что даже эти мотивы, чрезвычайно редкие, если судить по сохранившейся литературе, не были инородны мышлению ранних авторов о Божественной красоте. Вполне вероятно, что свт. Василий мог с ними встретиться. Многие же мотивы и вовсе становятся высоко значимыми еще задолго до Каппадокийцев[1157] и остаются таковыми в последующей традиции после них.

Таким образом, свт. Василий и свт. Григория Нисского в вопросе Божественной красоты можно охарактеризовать как продолжателей ранней патристики. Они не изобрели ничего решительно нового в осмыслении красоты Бога, чего не было бы в христианском богословии до них.

2. **Великие Каппадокийцы строго исключили один мотив из области догматики**.

Уже ранняя патристика впервые в истории христианской мысли осваивает понятие красоты как богословское средство. Но она еще не предлагает его однозначного догматического понимания. Одним из признаков этой неоднозначности является предположение о том, что созерцать Божественную красоту может Сам Бог, – компонент {6}. Эта идея обнаруживается лишь у отдельных авторов, но и у них – лишь по одному разу[1158]. Более того, она не была чем-то четко и явно определенным, но имела различные вариации[1159]. Если,

---

[1156] Так, лишь в одном случае удалось зафиксировать мысль о том, что {18} красоту Бога воспринимают ангелы (Clem. Alex. Paedag., 3.2.14.2.1), хотя эта идея, как отмечалось, не чужда библейскому Откровению (Иез. 3:12; 10:4, 18; 11:23). Лишь в трех случаях удалось обнаружить, что красота Бога {2} ассоциируется с понятием блага (Just. Mart. Tryph., 4.1.9; Clem. Alex. Strom., 3.5.43.2.4; Method. Olymp. Excerpta, col. 401 A). Также лишь трижды встречается мистическая идея, что ее созерцание {12} опосредовано Святым Духом (Just. Mart. Tryph., 4.1.9; Orig. In Joann. XXXII, 7.79.1– 7; Didym. De Spirit. Sanct. 49.11, p. 188).

[1157] В частности: {1} ассоциация Божественной красоты со светом; {5} ее связь с Божественным Логосом, понимание ее как Божественного качества Иисуса Христа; {8} идея о том, что Логос так или иначе опосредует акт мистического созерцания красоты; {9} идея о необходимости предшествующего аскетического пути, очищения от страстей; {13} предположение, что опыт Божественной красоты доступен человеку при жизни; {15} описание его в понятиях и выражениях обожения, единства человека с Богом, а также с привлечением {16} эротической метафоры.

[1158] Tertul. Adv. Prax., VII.1; Clem. Alex. Protr., 12.121.2.1–2; Orig. In Joann. I, 9.55.1–7; Method. Olymp. Excerpta, col. 401 A; Ephr. Syr. Hymn. de Parad., 9.24–26.

[1159] В частности: у Климента и Оригена Отец созерцает Божественную красоту Логоса (Clem. Alex. Protr., 12.121.2.1–2; Orig. In Joann. I, 9.55.1–7); у Тертуллиана – Логос получает красоту от Отца (Tertul. Adv. Prax., VII.1); у сщмч. Мефодия – Бог Отец созерцает Свою красоту (Method. Olymp. Excerpta, col. 401 A); у прп. Ефрема – Сын созерцает красоту Отца (Ephr. Syr. Hymn. de Parad., 9.24–26).

вопреки историческому подходу, этот мотив обобщать в категориях новоникейского богословия Великих Каппадокийцев, то он сводится к тому, что понятие красоты в данном случае использовалось для описания отношений между Ипостасью Отца и Ипостасью Сына. Красота здесь вводилась во Святая Святых христианского благовестия – во внутритроичное богословие, которое древними и понималось как богословие в собственном смысле – *θεολογία*[1160].

Если мысль о Божественной красоте как познаваемой сотворенными существами со всей очевидностью представлена в Библии, то мысль о том, что Отец и Сын созерцают красоту Друг Друга, хотя и прослеживается, но весьма прикровенно[1161]. Тот факт, что эта мысль, с одной стороны, обнаруживается у ранних авторов, но с другой, только у избранных и в редчайших случаях, позволяет заключить, что она допускалась как осторожный теологумен, богословское мнение. Эту мысль обнаружит в своей догматической поэзии (и тоже, судя по всему, лишь в единственном контексте) также свт. Григорий Богослов: триединый Бог от вечности созерцал Свою красоту (*κάλλος*)[1162].

Эту-то идею свт. Василий однозначно исключает из своего идейного обихода. Для него красота – качество Бога, которое созерцают сотворенные существа. Другими словами, свт. Василий демонстрирует молчаливый запрет вводить понятие красоты в *θεολογία* – возвышенно троичное богословие, хотя с готовностью прибегает к нему в рамках *οἰκονομία* – в учении об отношениях Бога с миром, ангелами и человеком. Этот же молчаливый запрет беспрекословно разделяется свт. Григорием Нисским и далее приобретает статус негласного правила: ни один из последующих Отцов не повторит теологумена ранней патристики (во всяком случае если говорить о терминах *κάλλος* или *καλόν*).

[1160] Болотов, В.В. Лекции по истории древней церкви. Т. 2. С. 301.

[1161] Д.Б. Харт выводит эту мысль из евангельского описания Крещения Господня: «Собственно христианское понимание красоты заключено в тринитарном богословии, суть которого с изящным лаконизмом выражена в словах Отца при Христовом крещении <“В Тебе Мое благоволение”>» (Харт, Д.Б. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 267). Эта интерпретация видится возможной, хотя и не необходимой.

[1162] Greg. Naz. Carm. dogm., 4.64, col. 420.7–421.2.

3. **Великие Каппадокийцы обобщили и упорядочили догматическое понимание красоты**.

Решение христианскими богословами вопроса о догматическом статусе красоты растянулось, по факту, более чем на два века – с середины II в., когда оно впервые обнаруживается в патристике, до 2-й половины IV в., когда оно приобретет ясность у Каппадокийцев).

Этот вопрос, возможно, проще решался в античном платонизме, где общей была мысль о том, что Божественное покоится «выше» чувственного мира, из чего следует, что Божественная красота также пребывает «там» и нисходит к человеку «сверху», «оттуда». Божественное Откровение Нового Завета недвусмысленно заявило о том, что Бог стал человеком, вошел в этот мир. Поэтому для тех авторов ранней патристики, кто, возможно, был настроен прочитывать Новый Завет в оптике платонизма[1163], возникало сложноразрешимое противоречие: нужно было как-то согласовать идею о вечном, внеисторическом статусе Божественной красоты «там» с идеей об ее историческом явлении и присутствии «здесь» в результате Боговоплощения.

Большинство раннехристианских авторов до Оригена демонстрировало тенденцию если и не разрешить эту дилемму в пользу одного из двух вариантов, то во всяком случае делать акцент на одном из них. Если красота покоится «там», то она должна быть атрибутом Отца[1164], Который не воплощался и не являл Себя; если же она явлена «здесь», то – атрибутом Сына, Логоса, Иисуса Христа[1165]. Правда, уже у Климента Александрийского прослеживаются обе тенденции, хотя вторая выражена гораздо ярче[1166].

[1163] Связь патристической мысли с традицией античного платонизма широко признается. См., в частности, обобщающее суждение А.-М. Фестюжьера относительно мистического богословия Отцов: «Когда Отцы “мыслят” свою мистику, они платонизируют» (Фестюжьер, А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб. : Наука, 2009. С. 5). Однако до какой степени достигала эта связь, каких аспектов касалась, были ли прямой или опосредованной античной культурой в широком смысле, – эти и многие другие вопросы до сих пор вызывают дискуссии. Подробнее см.: Ivánka, E., von. Op. cit.; Смирнов, Д.В. Платонизм. Платонизм и христианство // ПЭ. Т. 56. С. 685 сл.

[1164] Athenag. Legatio, 10.1.3; Min. Fel. Octav. 18.4. Возможно, также: Just. Mart. Tryph., 4.1.9.

[1165] Acta et martyrium Apollonii, 32, p. 98; Iren. Adv. haer. III, 19.2; IV, 33.11; V, 35.1.

[1166] Ассоциация красоты с Логосом в четырех случаях: Clem. Alex. Protr., 12.121.2.1–2; Id. Paedag., 2.12.129.4.4; Id. Strom., 2.5.21.1.3; 3.5.43.2.4. Лишь однажды – с Отцом: Id. Paedag., 3.2.14.2.1.

По-видимому, Тертуллиан на Западе и Ориген на Востоке стали первыми, кто попытался предложить комплексное решение указанной дилеммы. С одной стороны, оба однозначно понимают красоту как качество Логоса[1167], нигде не считая ее качеством Отца. Но с другой стороны, это качество Логоса присуще Ему от вечности[1168].

После Оригена греческие авторы, с одной стороны, чаще склонялись к мысли, что красота – это все же качество Логоса, Сына[1169], а значит явленное «здесь» с Боговоплощением. Но с другой стороны, некоторые из них стремились не упускать из виду и второго момента. Так, сщмч. Мефодий говорит о том, что красота – атрибут Отца, но также и Логоса как Образа Отца[1170]; Дидим, хотя регулярно связывает красоту с Логосом, тем не менее, дает понять, что она есть атрибут Его Божества, которое (Дидим был защитником Никейского вероопределения) у Него общее с Отцом[1171].

Таким образом, до свт. Василия вопрос не был еще окончательно раскрыт, хотя попытки его комплексного решения уже имелись.

Великие Каппадокийцы сумели упорядочить догматическую терминологию, развивая учение о трех Божественных Ипостасях, содержащих единую Божественную природу. Свт. Василий стал первым, кто продемонстрировал использование понятия Божественной красоты в рамках этой догматической схемы. Если красота – атрибут Божественной природы, которая присуща Ипостасям в равной степени, то, следовательно, как природное свойство она относится и к Отцу, и к Сыну, и к Святому Духу. До него едва уловимые и смутные

[1167] Tertul. Adv. Iud. (dub.), XIV.5; Id. Marc., III.VII.5; III.XVII.1–2; Id. Adv. Prax., VII.1; Orig. Contr. Cels. VI, 77.6–13; VI, 77.21–35; Id. In Cant. comm., S. 174.27–175.1; 179.28–180.30; Id. In Cant. schol., col. 260.30–35; 265.44–48; 276.49–53; 276.49; Id. In Gen. Hom., 1.13, S. 18.12–15; Id. In Jerem. hom., 5.6.7–18; Id. In Joann. I, 9.55.1–7; X, 12.66.1–7; XIX, 22.146.1–7; XX, 43.406.1–7.
[1168] Tertul. Adv. Prax., VII.1; Orig. In Joann. I, 9.55.1–7.
[1169] Greg. Thaumat. In Orig., 6.83; Euseb. In Ps., 240 B; Method. Olymp. Sympos., 3.7.5–8; Didym. Fragm. in Ps., fragm. 265; Id. In Zach. comm. 2.2.6, p. 426.15; Id. In Ps. 40–44.4 comm., S. 332.5–6; 338.7–8; Ephr. Syr. Hymn. de Fid., 26.10; Id. Hymn. de Nativ., 1.6; 4.120.
[1170] Method. Olymp. Sympos., 6.1.13–37.
[1171] Didym. Fragm. in Ps., fragm. 456.

намеки на такое понимание обнаруживали разве что сщмч. Мефодий и Дидим[1172]. Но у свт. Василия уже имеет место стройная концепция: красота свойство природы, содержимое Отцом, явленное в Боговоплощении Сыном, познаваемое во Святом Духе. Ровно ту же догматическую схему защищает свт. Григорий Нисский. Она становится (насколько можно судить по использованию термина *τὸ κάλλος*) единственно возможной в патристической литературе после Каппадокийцев.

4. **Великие Каппадокийцы в учении о Божественной красоте осуществили творческий синтез предшествовавшей традиции**.

Уже говорилось, что ни одного мировоззренческого мотива свт. Василий не изобрел, поскольку все они были в патристике до него. Но это лишь одна часть исторической правды, которая нуждается в дополнении. Хотя компоненты там и здесь фиксируются у авторов в полном составе, все же следует учитывать, что речь идет о *множестве* авторов, живших на протяжении двух столетий. Если же рассматривать авторов по одному, то ни у одного из них компоненты не обнаруживаются в полном составе. Даже у Оригена, наиболее систематично говорившего о красоте Божественного Логоса, мировоззренческая матрица весьма обеднена сравнительно с Каппадокийцами[1173]. У прочих она еще беднее.

У свт. Василия и затем у его младшего брата, напротив, представлены все 17 компонентов (за исключением компонента {6}, который, напротив, они сознательно исключили). Этот факт представляется важным, но нуждающимся в разъяснении.

Б. Отис отметил особенность Каппадокийцев в сопоставлении с прочими христианскими мыслителями III–IV вв. А именно: в то время как большинство авторов были озабочены решением прежде всего догматических вопросов, которые понимались ими как вопросы узкие, специальные, точные, Каппадокийцы эти же

[1172] У которого, к слову, имеется идея о посредничестве Святого Духа в акте мистического созерцания красоты: Didym. De Spirit. Sanct. 49.11, p. 188.

[1173] Хотя у него она наиболее полная сравнительно с прочими ранними авторами патристики. Он нигде не {2} отождествляет красоту Логоса с благом; не считает ее {4} атрибутом Отца; не говорит об {14} апофатизме этого опыта; не связывает его с {17} эсхатологией; не заявляет прямо, что красоту Бога {18} созерцают ангел (хотя эта мысль, возможно, у него подразумевается ввиду его учения о том, что душа есть «охладевший» дух, отпавший от созерцания; впрочем, проверка этой гипотезы требует особого рассмотрения и выходит за рамки диссертации).

вопросы решали в более широком мировоззренческом контексте[1174]. Наблюдение Б. Отиса, справедливо ли оно в историческом смысле или нет, представляется крайне актуальным в текущем контексте исследования. Каппадокийцы выступают как крупные, с широким мировидением инженеры мысли, которые не ограничиваются прояснением догматических аксиом христианского вероучения (в частности, о троичности Бога, о Божестве Сына, о Боговоплощении и пр.), но продумывают связанные с ними, выводимые из них мировоззренческие следствия, создавая, действительно, в некотором смысле «когерентную систему».

Именно в этом контексте становится понятным действительное новаторство свт. Василия в вопросе Божественной красоты. Данное понятие становится у него чем-то наподобие «индикатора» упомянутой «системы». Один и тот же автор – свт. Василий – не просто продумывает догматический статус красоты (компоненты {4}–{5}), но вместе с ними отвечает самому себе и последующей традиции на многие сопутствующие вопросы: с какими библейскими понятиями ее следует сопоставлять (компоненты {1}–{3}); как она связана с первозданным состоянием человека (компонент {7}); каков путь к ее созерцанию – аскетический, эстетический, интроспективный и церковный (компоненты {9}–{11}); каково участие в мистическом ее созерцании Бога (компоненты {8}, {12}); каков самый этот опыт (компоненты {13}–{16}); как он связан с эсхатологическим призванием человека (компонент {17}); как, наконец, соотносится с состоянием ангелов (компонент {18}).

Таким образом, *красота* у свт. Василия не является ни философской проблемой, которую нужно решить, ни даже точным понятием, которое, как кирпичик, помещается в конкретное место мировоззренческой «когерентной системы», ее целого. Она скорее есть именно богословское средство для придания этой «системе», этому целому большей контрастности[1175]. *Красота* не является для святителя ни первичным понятием, из которого выводятся другие понятия, ни даже

[1174] Otis, B. Cappadocian Thought as a Coherent System // Dumbarton Oaks Papers. 1958. Vol. 12. 1958. P. 98.
[1175] См. выше метафору «синей смальты» (4.3.2).

самостоятельным понятием, поскольку она лишь отражает представленную в его мышлении цельную «систему». Но в силу наличия этой последней и использование им понятия красоты также приобретает очевидный системный характер.

Выражая эту с трудом уловимую для дефиниции мысль, можно сказать иначе: свт. Василий, осуществляя синтез идей ранней патристики, с одной стороны, разработал универсальную мировоззренческую матрицу для осмысления красоты, а с другой стороны, продемонстрировал *симфонический*[1176] или *композиционный* принцип в использовании понятия красоты. Этот последний заключается в том, что с помощью понятия красоты выражается не одна какая-то идея, а множество идей, которые друг с другом коррелируют и образуют симфоническое, композиционное целое.

Если сопоставить употребление понятия Божественной красоты в ранней патристике до свт. Василия с тем, что будет иметь место после него, то становится очевидным, что рассматриваемый здесь симфонически-композиционный, универсально-мировоззренческий характер понятия Божественной красоты распространяется в греческой патристике начиная именно с него. Разумеется, столь тонкий, деликатный нюанс, как литературно-богословское использование понятия красоты, не мог быть строго регламентирован. Распространение в патристике этого принципа было свободным усвоением лучшего, а не обязательным навязыванием необходимого. Этим объясняется тот факт, что мировоззренческая матрица Каппадокийцев лишь у одного автора – прп. Максима Исповедника – обнаруживается в полном составе. Каждый греческий Отец, знакомясь с наследием Каппадокийцев и обнаруживая там, кроме прочего, и универсально-мировоззренческое, симфонически-композиционное понятие Божественной красоты, заимствовал и само понятие, и указанный принцип его использования, но при этом не считал себя обязанным соблюдать решительно все компоненты матрицы[1177].

[1176] Термин заимствуется из работы: Бальтазар, Г.У., фон. Истина симфонична. М., 2009. С. 5 сл.

[1177] У большинства из анализируемых авторов не удалось обнаружить отдельных компонентов. К примеру, в Макарьевском корпусе нигде красота Бога не помещается в протологию – {7}; не говорится, что к ней возводит

Описываемая здесь картина литературного влияния Каппадокийцев может быть описана следующим образом: разработанная ими матрица компонентов послужила для последующих авторов *мировоззренческим инвариантом*, на который ориентировались, но которым не были связаны как строгим каноном.

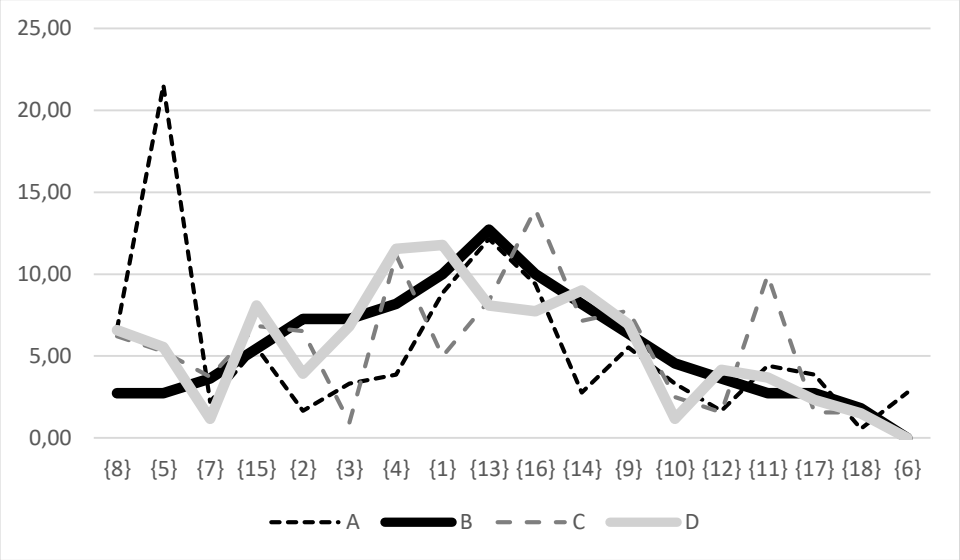
Влияние Каппадокийцев в рассматриваемом здесь аспекте симфоничности, композиционности понятия красоты, как представляется, можно проиллюстрировать показателями частотности.

Уже не раз говорилось о том, что красота в патристике выступает как литературно-богословское средство. Авторы, за исключением редких случаев, не были расположены прямо и исчерпывающе излагать все, что они думали о Божественной красоте. Напротив, в отдельно взятых контекстах они «обнажали», лексически выражали лишь часть компонентов, тогда как прочие оставляли не выраженными, умолчанными. На Рисунке 5.1 изображены кривые распределения удельной частотности $F_{A,B,C,D\{x\}}$ между компонентами, где A, B, C и D – данные по четырем выборкам (ранняя патристика, свт. Василий, свт. Григорий Нисский и последующая греческая патристика соответственно). Компоненты по горизонтальной оси распределены таким образом, чтобы отразить пиковое явление у свт. Василия (черная толстая линия). Обращает на себя внимание особенность ранней патристики (черная пунктирная линия): у ранних авторов имеется ярко выраженный пик – мировоззренческий компонент {5}. Удельная частотность в $F_{A\{5\}} = 21{,}55$ % подразумевает то, что этот компонент значительно чаще выражается лексическими средствами, чем любой другой: из всего того, что ранними авторами патристики было высказано о Божественной красоте *в принципе*, в каждом пятом случае отмечалось, что она есть качество Логоса. Сверхвысокая удельная частотность одного компонента автоматически влекла более низкие показатели этого параметра у прочих. Сравнительно с ранней патристикой свт. Василий

эстетическое созерцание, – {10}; не упоминается, что ее созерцают ангелы, – {18}. Схожим образом некоторые единичные компоненты отсутствуют и у прочих авторов: у Пс.-Дионисия – {5}, {7}, {12}, {17}; у прп. Иоанна Дамаскина – {10}, {17}; у свт. Фотия – {3}, {17}, {18}; у прп. Симеона Нового Богослова – {7}, {10}, {17}, {18}; у свт. Григория Паламы – {10}; у свт. Марка Евгеника – {7}, {8}.

демонстрирует более сбалансированную картину: у него пиковый эффект выражен в меньшей степени. За счет меньшего пика у него происходит перераспределение в пользу прочих компонентов. В целом, в последующей патристике (серая толстая линия) принцип баланса соблюдается, хотя пиковая кривая незначительно отклоняется от кривой свт. Василия (красная линия) (см. Рисунок 5.1).

Рисунок 5.1 – Кривая распределения удельной частотности мировоззренческих компонентов при осмыслении Божественной красоты в патристике



Источник: составлено автором

Еще одним признаком, подтверждающим гипотезу о влиянии свт. Василия, являются *скачки* в удельной частотности. Удельная частотность есть не что иное как индикатор того, насколько для данной выборки источников типично ассоциировать красоту с тем или иным мотивом. К примеру, Рисунок 5.2 показывает, что для ранней патристики типично было отождествлять красоту со светом ($F_{A\{1\}}$ = 8,84 %, III ступень), менее типично – со славой ($F_{A\{3\}}$ = 3,31 %, II ступень) и нетипично – с благом ($F_{A\{2\}}$ = 1,66 %, I ступень). Литературно-богословский традиционализм свт. Василия или, напротив, его новаторство можно отследить за счет фиксации скачкообразных изменений в удельной частотности

отдельных компонентов. Так, сохранение удельной частности в пределах той же ступени говорит о том, что свт. Василий ассоциирует красоту с этим мотивом не чаще и не реже, чем традиция до него [1178]. Как любопытные, но все же малосущественные можно рассматривать случаи, когда удельная частотность повысилась[1179] или понизилась[1180] на одну ступень. Наибольший интерес вызывают скачкообразные изменения, при которых удельная частотность повышается[1181] или понижается [1182] сразу на две или более ступени. Схожие явления – сохранение удельной частотности, переход на одну ступень или скачок на несколько ступеней – наблюдаются и при переходе от свт. Василия к свт. Григорию Нисскому [1183], а также при переходе от последнего к последующей греческой патристике[1184].

Отслеживание скачкообразных переходов показывает следующее.

1. **Свт. Василий вносит существенное новаторство в литературно-богословское использование понятия Божественной красоты**. Об этом прямо свидетельствует наличие сразу четырех скачкообразных переходов (компоненты {2}, {5}, {8}, {14}), а косвенно – наличие сразу семи переходов на одну ступень

[1178] К примеру, идея о том, что {13} опыт Божественной красоты доступен человеку при жизни, была весьма типичной уже в ранней патристике: $F_{A\{13\}}$ = 12,15 %; столь же типичной она остается и у свт. Василия: $F_{B\{13\}}$ = 12,73 %. Чуть менее типичной была идея о необходимости {9} аскетического очищения: $F_{A\{9\}}$ = 5,52 %; примерно такой же по типичности она остается и у свт. Василия: $F_{B\{13\}}$ = 6,36 %. Схожим образом остались на своих ступенях компоненты {15} и {10} (см. Рисунок 5.2).

[1179] В частности, компонент {4} перешел со II на III ступень: было $F_{A\{4\}}$ = 3,87 %, а у свт. Василия стало $F_{B\{4\}}$ = 8,18 %. Схожие малосущественные переходы на одну ступень вверх см. для компонентов {1}, {3}, {7}, {12}, {16}, {18}.

[1180] В частности, компонент {11} перешел со II ступени на I ступень: было $F_{A\{11\}}$ = 4,42 %, а у свт. Василия стало 2,73 %. См. также компонент {17}. Компонент {6} также перешел лишь на одну ступень вниз, но поскольку он начиная со свт. Василия исчезает вовсе, конкретно данный случай следует считать очень существенным (см. выше).

[1181] К примеру, свт. Василий гораздо чаще, чем было в ранней патристике, подчеркивает {14} апофатический характер опыта красоты: было $F_{A\{14\}}$ = 2,76 %, у него стало $F_{B\{14\}}$ = 8,18 %, то есть скачок сразу с I ступени на III ступень. То же касается компонента {2} – ассоциации красоты с благом.

[1182] Свт. Василий гораздо реже ассоциирует красоту с Логосом, чем ранняя патристика, тем самым он попросту идет в разрез с основной ее линией: было $F_{A\{5\}}$ = 21,55 %, у него же стало $F_{B\{5\}}$ = 2,73 %, т. е. скачок вниз с V ступени сразу на I ступень. Схожее явление наблюдается в случае компонента {8}.

[1183] Из Рисунка 5.2 видно, что свт. Григорий Нисский гораздо чаще говорит об {11} интроспективном пути к красоте: у свт. Василия было $F_{B\{11\}}$ = 2,73 %, а у него стало $F_{C\{11\}}$ = 9, 94 %. Также он снова гораздо больше, чем его брат, акцентирует внимание на связи Божественной красоты с Логосом (компонент {5}) и с Боговоплощением (компонент {8}). Зато – по не вполне понятным причинам – он гораздо реже ассоциирует красоту со славой (компонент {3}: вместо $F_{B\{3\}}$ = 7,27 % у него становится $F_{C\{3\}}$ = 0,93 %, т. е. скачок с III ступени сразу на нулевую) и со светом (компонент {1}).

[1184] Рисунок 5.2 наглядно показывает, что сравнительно с Нисским святителем последующая патристика не ввела никаких иных изменений, кроме двух, а именно: снова вернула значимость компонентов {1} и {3}, т. е. стала более подчеркнуто ассоциировать красоту со светом и со славой, как до свт. Григория делал свт. Василий.

вверх (компоненты {1}, {3}, {4}, {7}, {12}, {16}, {18}) или вниз (компоненты {6}, {11}, {17}). В целом, следует признать, что Великий Каппадокиец решительно по-новому расставляет акценты, чем патристика до него.

Рисунок 5.2 – Удельная частотность мировоззренческих компонентов при осмыслении Божественной красоты (*κάλλος*) в патристике

	A		B		C		D	
V ступень	{5}	21,55						
IV ступень	{13}	12,15	{13}	12,73	{16}	13,98	**{1}**	**11,78**
			{1}	10,00				
			{16}	10,00	{4}	11,18	{4}	11,55
III ступень	{16}	9,39	{4}	8,18	**{11}**	**9,94**	{14}	9,01
					{13}	8,39	{13}	8,08
	{1}	8,84	**{14}**	**8,18**	{9}	7,76	{15}	8,08
					{14}	7,14	{16}	7,74
	{8}	6,63	**{2}**	**7,27**	{15}	6,83	{9}	6,93
			{3}	7,27	{2}	6,52	**{3}**	**6,81**
	{9}	5,52	{9}	6,36	**{8}**	**6,21**	{8}	6,58
	{15}	5,52	{15}	5,45	**{5}**	**5,28**	{5}	5,54
II ступень	{11}	4,42	{10}	4,55	**{1}**	**4,97**	{12}	4,16
	{4}	3,87						
	{17}	3,87	{7}	3,64			{2}	3,93
	{3}	3,31			{7}	3,73		
	{10}	3,31	{12}	3,64			{11}	3,70
I ступень	{6}	2,76	**{5}**	**2,73**	{10}	2,48	{17}	2,31
	{14}	2,76	**{8}**	**2,73**				
	{7}	2,21	{11}	2,73	{12}	1,55	{18}	1,50
	{2}	1,66	{17}	2,73	{17}	1,55	{7}	1,15
	{12}	1,66	{18}	1,82	{18}	1,55	{10}	1,15
0 ступень	{18}	0,55	{6}	0,00	**{3}**	**0,93**	{6}	0,00
					{6}	0,00		

Источник: составлено автором

2. **Свт. Григорий Нисский делает акцент на христологии и на интроспективном пути, но не сравнивает красоту со славой и со светом**. Младший брат свт. Василия, хотя в целом воспринимает его модель, вводит несколько «настроек». Самым основным видится то, что он снова начинает гораздо более настойчиво подчеркивать, что красота – это качество, открытое в Боговоплощении, а следовательно, имеющее прямую связь с Сыном Божиим Иисусом Христом. Специфической его чертой становится также гораздо более пристальное внимание к интроспективному, внутрипсихологическому опыту как ведущему к мистическому созерцанию Божественной красоты. При этом он, хотя

охотно использует световые метафоры и понятие славы, все же не склонен отождествлять с этими библейскими понятиями понятие красоты.

3. **Патристика принимает, в целом, модель свт. Василия, но к ней добавляет христологический акцент, сделанный свт. Григорием Нисским**. Если оценивать переход от Нисского святителя к последующим Отцам, то его можно охарактеризовать как частичный «откат» к модели свт. Василия. В частности, позднейшие авторы патристики столь же охотно отождествляют красоту со светом и славой, как это делал свт. Василий. Но после свт. Григория Нисского патристика будет настойчиво повторять, что все-таки красота связана с Иисусом Христом, поскольку через Него она, в конце концов, и была возвращена человеку.

Итак, следует считать установленным, что греческая патристика IV–XV вв. в литературно-богословском использовании понятия Божественной красоты (*κάλλος*) наследует мировоззренческую матрицу, разработанную Великими Каппадокийцами свт. Василием и свт. Григорием Нисским, а также распределение удельной частотности входящих в нее мировоззренческих компонентов. Можно постулировать, что разработка свт. Василия оказала значительное литературно-богословское влияние на последующую патристику, отчасти напрямую, отчасти через посредничество свт. Григория Нисского.

Предыдущее рассмотрение показало, что свт. Василий вовсе не был изобретателем понятия Божественной красоты. Это понятие было представлено задолго до него: хотя прикровенно и смутно, – в еврейском Танахе; хотя в других терминах, – в греческой Септуагинте; хотя в рамках иной мировоззренческой системы, – в античном платонизме; хотя неупорядоченно и несистемно, – в ранней патристике до него. Но после него понятие (и обозначающий его термин *τὸ κάλλος*) как литературно-богословское средство приобрело новые черты: оно стало использоваться в соответствии с некоей нормой, с негласно установленным «каноном», заданный Великими Каппадокийцами свт. Василием и свт. Григорием Нисским. Влияние свт. Василия (напрямую либо через младшего брата) сводится к

распространению этого самого «канона», т. е. той мировоззренческой матрицы, о которой шла речь выше.

Выводы к пятой главе

В настоящей главе было исследовано возможное литературно-богословское влияние учения свт. Василия о Божественной красоте на последующую греческую патристику. Было выявлено, что сравнительно с предшествующими христианскими авторами Великий Каппадокиец существенно разнообразил догматическое и мистическое использование понятия красоты. Он разработал сложную «мировоззренческую матрицу» – своего рода богословскую систему координат, в рамках которой предложил понимать Божественную красоту. Эта матрица, состоящая из 18 мировоззренческих компонентов, была воспринята последующими греческими Отцами. Каждый из авторов восточной патристики, используя понятие красоты в догматике и мистике, опускал некоторые из компонентов, актуализируя другие. Тем не менее, характер использования ими понятия красоты свидетельствует о каппадокийском происхождении. Среди же Великих Каппадокийцев создателем этой «матрицы» явился никто иной как свт. Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование было посвящено учению свт. Василия о красоте.

В 1 главе исследованы истоки учения Великого Каппадокийца о красоте в предшествовавшей интеллектуальной традиции. Установлено, что таковых было три: античная философия, Священное Писание и ранняя патристика.

Выявлено, что в Античности постановку проблемы красоты впервые осуществляет Платон. Он же разрабатывает философскую категорию, включающую различные понятия красоты, в том числе теологическое понятие красоты. Определено, что последующий платонизм усваивает платоновскую категорию красоты, в том числе теологическое понятие красоты.

Проверка гипотезы о библейских истоках учения свт. Василия о Божественной красоте показало следующее. Установлено, что в Масоретском тексте имеются различные термины, обозначающие различные понятия, так или иначе перекликающиеся с семантическим полем красоты, но не образующие единой категории. В Танахе имеется мистическое понятие Божественной красоты, которое выражается различными терминами, перекликается с понятиями Божественного света и славы и понимается древними евреями скорее как Божественное *великолепие* или *величие*, чем в собственном смысле как красота. Уже в Танахе присутствуют многие моменты в осмыслении Божественного великолепия, которые позднее отразятся в патристическом учении о красоте. В Септуагинте некоторые из понятий красоты, которые в Танахе обозначались различными еврейскими терминами, переводятся на регулярной основе с помощью прилагательного *καλός* и существительного *τὸ κάλλος*. В результате в Септуагинте формируется категория красоты, по составу соотносимая с платонической, но в которой не столь явно выражены понятия Божественной красоты и красоты души, поскольку эти понятия обозначаются другими терминами. В Новом Завете прилагательное *καλός* используется таким образом, что возникает понятие, которое, если сопоставлять с платонической категорией красоты, соответствует

понятию красоты души. Таким образом, греческий текст Септуагинты и Нового Завета в совокупности содержит категорию красоты, которая по своему составу отличается от платонической не столь выраженным понятием Божественной красоты. Ранняя патристика обнаруживает понятие Божественной красоты в рамках аллегорической экзегезы Септуагинты, сближает его с библейскими понятиями Божественного света, Божественной славы и с понятием благодати (*χάρις*). Проверка гипотезы подтвердила, что учение свт. Василия о Божественной красоте имело, помимо платонических, библейские истоки.

Проверка гипотезы о патристическом происхождении учения свт. Василия о красоте показала следующее. Ранняя патристика демонстрирует рецепцию платонической категории красоты с точки зрения ее структуры, однако переосмысляет входящие в нее понятия в свете Священного Писания. Частным примером является переосмысление понятия Божественной красоты. К IV в. в патристике имеют место попытки догматически осмыслить это понятие. Во II в. намечаются две преемственные линии в его осмыслении: одна понимает красоту как атрибут Бога Отца (см. Иустин Мученик, Афинагор, Минуций Феликс), другая – как атрибут Логоса (см. мч. Аполлоний, сщмч. Ириней Лионский). В III в. Климент Александрийский относит красоту и к Сыну, и к Отцу, а Тертуллиан и Ориген осмысляют ее как качество Логоса, которое присуще Ему от вечности. После Оригена в греческой патристике, с одной стороны, превалирует тенденция понимать красоту как качество Логоса (свт. Григорий Неокесарийский, Евсевий Кесарийский, Дидим Александрийский), а с другой стороны, наблюдаются попытки видеть в ней общее качество Отца и Сына (сщмч. Мефодий Олимпийский, Дидим). Установлено, что догматическое и аскетико-мистичесоке использование понятия красоты разными авторами спорадически обнаруживает мотивы, которые позднее воспримет и обобщит свт. Василий, в частности: отождествление красоты с понятиями света, славы и блага; использование понятия для описания эсхатологического состояния праведников; постулирование возможности человека

мистически созерцать Божественную красоту в пределах земной жизни и некоторые другие.

Во 2 главе проведен идеографический анализ понятия красоты у свт. Василия, который выявил у него категорию красоты, по составу идентичную платонической и патристической. Установлено, что основным понятием для обозначения красоты у него является термин *τὸ κάλλος*, как до него было обнаружено только у Оригена. Лингво-семантический анализ выявил, что понятие Божественной красоты во всех случаях используется в составе метафоры созерцания в качестве одного из десяти семантических компонентов. Метафора созерцания изображает человека, который мистически созерцает Бога и испытывает при этом яркие эмоции.

В 3 главе проведен анализ понятия красоты в догматическом учении свт. Василия о Боге. Выявлено следующее. Святитель понимает красоту как атрибут Божественной природы, в равной степени присущий Отцу, Сыну и Святому Духу, отождествляемый с Божественной энергией, являемый в Боговоплощении и земной жизни Иисуса Христа. Иными словами, для него Божественная красота есть познаваемая человеком Божественная энергия. Как атрибут природы красота семантически сближается с другими атрибутами, такими как свет, благо и слава. В трактатах «О Святом Духе» и «О крещении» святитель разрабатывает учение, что Божественная красота является в нравственном образе Иисуса Христа, созерцание которого даруется при посредничестве Святого Духа и который возводит к безóбразному (апофатическому) созерцанию Отца. Установлена связь с понятием Божественной красоты других понятий, входящих в категорию красоты: красоту мира и внутреннюю красоту человека (красоту души) святитель понимает как отражение Божественной красоты. Сравнительно с ранней патристикой святитель в догматическом использовании понятия осуществляет синтез тех представлений, что были в патристике до него.

В 4 главе анализировалось использование понятия красоты в мистическом богословии свт. Василия. Выявлено, что понятие Божественной красоты имеет опытное происхождение, является литературной обработкой духовного опыта

автора. В аскетическом контексте он применяет его для обозначения духовно-нравственного состояния христианского совершенства, которое осмысляется как восстановление состояния первозданного Адама, которое тот имел до грехопадения, и в то же время как залог эсхатологического состояния, какое праведники будут иметь в вечности после всеобщего воскресения. Возвращение ветхому (падшему, страстному) человеку возможности созерцать Божественную красоту святитель основывает на Домостроительстве Сына, т. е. на земном служении Иисуса Христа. Путем к мистическому созерцанию является внутреннее очищение от страстей и стяжание добродетелей (аскетика), естественное созерцание мира, посредством которого познается Творец (эстетика), созерцание собственной души как сотворенной по образу Божию (интроспективная психология) и душ других христиан в Церкви как Теле Христовом (экклезиология). Мистическое созерцание Божественной красоты осуществляется в присутствии и при посредничестве Святого Духа. Святитель заявляет о возможности человека в пределах земной жизни пережить этот опыт. При его описании он подчеркивает его безóбразный, апофатический характер, а также его эмоциональную интенсивность, описываемую им с помощью «эротической» метафоры. Он осмысляет этот опыт как обожение, которое понимает как общение, единение человека с Богом. Установлено, что, как и в области догматики, в области аскетического и мистического богословия свт. Василий осуществляет синтез представлений предшествовавшей патристической традиции. Впервые в истории патристики он использует понятие красоты как универсальное средство для выражения мировоззрения. Анализ выявил 18 мировоззренческих компонентов (или мотивов), с которыми он регулярно соотносит красоту: шесть из области догматики и двенадцать из области аскетики и мистики. Сделан вывод о том, что он разрабатывает мировоззренческую матрицу для понимания красоты, которая включает различные области мировоззрения (догматика, протология, христология и Боговоплощение, аскетика, эстетика, психология, экклезиология, Богопознание, пневматология, обожение, эсхатология, ангелология).

В пятой главе проанализировано влияние свт. Василия на последующую литературно-богословскую традицию патристики. Показано, что греческие Отцы вслед за свт. Василием используют красоту как универсально-мировоззренческое средство, демонстрируя рецепцию разработанной им мировоззренческой матрицы. Своеобразие отдельных авторов проявляется в том, что они, в зависимости от личных предпочтений или стоящих перед ними задач, могут опускать отдельные мировоззренческие компоненты. Сделан вывод о том, что учение свт. Василия о красоте имело на позднейших авторов греческой патристики влияние либо непосредственное (на автора Макарьевского корпуса, свт. Григория Нисского и свт. Григория Паламу), либо опосредованное свт. Григорием Нисским (на Ареопагита, прп. Максима, прп. Иоанна Дамаскина, свт. Фотия, прп. Симеона, свт. Марка). В отношении свт. Григория Богослова сделан вывод, что использование им понятия Божественной красоты не отражает прямой зависимости от свт. Василия.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ

Древние авторы

Arist. – Aristoteles (Аристотель);

Aristid. – Aristides Atheniensis apologeta Christianus (Аристид, христианский апологет);

Athan. Alex. – Athanasius Alexandrinus sive Magnus (свт. Афанасий Александрийский или Великий);

Athenag. – Athenagoras Atheniensis apologeta Christianus (Афинагор, христианский апологет);

August. – Augustinus Hipponensis (блж. Августин Иппонский);

Bas. – Basilius Caesariensis sive Magnus (свт. Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской, Великий Каппадокиец);

Clem. Alex. – Clemens Alexandrinus (Климент Александрийский);

Clem. Rom. – Clemens Romanus (сщмч. Климент Римский);

Diog. Laert. – Diogenes Laertius (Диоген Лаэртский);

Dionys. – Pseudo-Dionysius Areopagita (Псевдо-Дионисий Ареопагит, автор Ареопагитского корпуса);

Ephr. Syr. – Ephraem Syrus (прп. Ефрем Сирин);

Euseb. – Eusebius Caesariensis sive Pamphili (Евсевий Кесарийский или Памфил);

Greg. Naz. – Gregorius Nazianzenus sive Theologus (свт. Григорий Богослов или Назианзин, Великий Каппадокиец);

Greg. Nyss. – Gregorius Nyssenus (свт. Григорий Нисский, Великий Каппадокиец, младший брат свт. Василия Великого);

Greg. Palam. – Gregorius Palamas (свт. Григорий Палама);

Greg. Thaumat. – Gregorius Thaumaturgus sive Neocaesariensis (свт. Григорий Чудотворец или Неокесарийский);

Herm. – Hermas (Ерм или Ерма, апостол от 70-ти, авторству которого приписывается сочинение «Пастырь»);

Ignat. – Ignatius episcopus Antiochenus (сщмч. Игнатий Антиохийский или Богоносец, муж апостольский);

Iren. – Irenaeus episcopus Lugdunensis (сщмч. Ириней Лионский);

Joann. Climac. – Joannes Climacus (прп. Иоанн Лествичник);

Justin. – Justinianus (св. император Юстиниан Великий);

Just. Mart. – Justinus Martyr (св. мч. Иустин Философ);

Macar. Aegypt. – Macarius Aegyptus vel Magnus sive Symeonus Mesopotamita (прп. Макарий Египетский или Великий либо Симеон Месопотамский, автор так называемого «Макарьевского корпуса»);

Marc. Eugen. – Marcus Eugenicus (свт. Марк Евгеник, митр. Эфесский);

Max. Conf. – Maximus Confessor (прп. Максим Исповедник);

Melit. – Melito Sardensis sive Melito Sardianus vel Melito Sardium episcopus (свт. Мелитон Сардийский);

Method. Olymp. – Methodius Olympicus (сщмч. Мефодий Олимпийский, епископ Патарский);

NT – Novum Testamentum (греческий текст Нового Завета);

Orig. – Origenes (Ориген);

Phil. Jud. – Philo Judaeus (Филон Александрийский);

Phot. – Photius (свт. Фотий Константинопольский);

Plat. – Plato (Платон);

Plot. – Plotinus (Плотин);

Plut. – Plutarchus (Плутарх Херонейский);

Polycarp. – Polycarpus (сщмч. Поликарп Смирнский);

Rufin. Aquil. – Rufinus Aquileiensis (Руфин Аквилейский);

Socr. Schol. – Socratus Scholasticus (Сократ Схоластик, церковный историк);

Sozom. – Sozomenus (Созомен, церковный историк);

Tatian. – Tatianus apologeta Christianus (Татиан, христианский апологет);

Tertul. – Tertullianus apologeta Christianus (Тертуллиан, христианский апологет).

Патрологические серии и прочие сокращения

ап. – апостол;

БК – Божественная красота;

букв. – буквально;

блж. – блаженный;

ВВТ – *Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской*. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2012.

ДВС – Деяния Вселенских Соборов. В 4 тт. СПб.: Воскресение, 1996 [репринт];

др. – другой;

изд. – издание;

НФЭ – Новая философская энциклопедия. В 4 т. М.: Мысль, 2010;

о. – отец (при обращении к священнослужителю);

ок. – около;

пер. авт. – перевод авторский;

прп. – преподобный;

ПЭ – Православная Энциклопедия;

рус. пер. – перевод на русский язык;

св. – святой;

свт. – святитель;

сщмч. – священномученик;

ум. – умер;

BDB – The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an appendix containing the Biblical Aramaic;

BHS – Масоретский текст, опубликованный в Biblia Hebraica Stuttgartensia;

CRV – Contemporary Russian Version, современный русский перевод книг Нового Завета, выполненный В. Н. Кузнецовой.

Epist. – Epistula;

GEL – A Greek-English Lexicon / Compiled by H.G. Liddell and R. Scott;

Ibid. – Ibidem, в том же самом месте;

Id. – Idem, тот же самый автор;

LXX – Septuaginta;

PG – Patrologia Graeca;

PGL – A Patristic Greek Lexicon / Edited by G.W.H. Lampe;

RSV = Russian Synodal Version – Синодальный перевод Ветхого и Нового Заветов на русский язык;

SC – Sources chrétiennes;

SVF II–III – Stoicorum Veterum Fragmenta. Vol. II–III;

TLG – Thesaurus linguae graecae. A Digital Library of Greek Literature. [Электронный ресурс]. HTTP: https://stephanus.tlg.uci.edu;

YUN – перевод выбранных книг Септуагинты П. А. Юнгерова;

< > – текст, добавленный при переводе для связности мысли.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Основные источники

8. Bas. DeB. = Doucatillon, J. Basile de Césarée. Sur le baptême / J. Doucatillon (ed., transl.) // Sources Chrétiennes № 357. – Paris : Les Éditions du CERF, 1989. – 323 p. – Texte : direct.

9. Bas. DeSS. = Pruche, B. Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit / B. Pruche (ed., transl.) // Sources Chrétiennes № 17 bis. – Paris : Les Éditions du CERF, 1968. P. 250–530. – Texte : direct.

10. Bas. Ep. = Courtonne, Y. Saint Basile. Lettres. T. I–III / Y. Courtonne (ed., transl.). – Paris : Les Belles Lettres, 1957, 1961, 1966. – 223, 222, 243 p. – Texte : direct.

11. Bas. Hom. = Migne, J.-P. Basilius Caesariensis. Homiliae et sermones 1–16, 18–24 // Patrologia graeca. T. 31 / J.-P. Migne (ed.). – Paris, 1857. – Col. 163B–618B. – Textus : directus.

12. Bas. HHex. = Amand de Mendieta, E. ; Rudberg, S. Y. Basilius von Caesarea. Homilien zum Hexaemeron / E. Amand de Mendieta, S. Y. Rudberg (eds., transl.) // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge. Bd. 2. – Berlin : Akademie Verlag, 1997. – 235 S. – Text : direkt.

13. Bas. HPs. = Migne, J.-P. Basilius Caesariensis. Homiliae in Psalmos 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114 // Patrologia graeca. T. 29 / J.-P. Migne (ed.). – Paris, 1857. – Col. 207–494. – Textus : directus.

14. Bas. Is. (dub.) = Migne, J.-P. Basilius Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam // Patrologia graeca. T. 30 / J.-P. Migne (ed.). – Paris, 1857. – Col. 118–668. – Textus : directus.

15. Bas. RegFT. = Migne, J.-P. Basilius Caesariensis. Regulae fusius tractatae // Patrologia graeca. T. 31 / J.-P. Migne (ed.). – Paris, 1857. – Col. 890–1050. – Textus : directus.

Версии Библии и библейские переводы

16. BHS = Biblia Hebraica Stuttgartensia / K. Elliger, W. Rudolph (eds.). – 5. Auflage. – Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. – 1574 S. – Text : direkt.

17. BNT = Novum Testamentum. Graece et Latine / K. Aland et al. (eds.). – 6th edn. – Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2008 – 812 p. – Textus : directus.

18. CRV = Библия : Современный русский перевод. – 2 изд. – Москва : Российское Библейское общество, 2015. – 1408 с. – Текст : непосредственный.

19. RSV = Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Москва : Российское Библейское общество, 2007. – 1312 с. – Текст : непосредственный.

20. LXX = Rahlfs, A. Septuaginta : Duo volumina in uno / A. Rahlfs (ed.). – Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. – 1184+941 p. – Textus : directus.

21. YUN = Перевод Юнгерова // Библия Онлайн. – URL : https://bible.by/yun (дата обращения : 07.09.2024). – Текст : электронный.

Дополнительные источники

22. AC. Conc. Nic. i (a. 325) = Alberigo, G. The Oecumenical Councils. From Nicaea I (325) to Nicaea II (787) / G. Alberigo (ed.). // Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. № 1. – Turnhout : Brepols, 2006. P. 19–34. – Textus : directus.

23. AC. Conc. univer. Constantinopol. ii (a. 381) = Ritter, A. M. The Oecumenical Councils. From Nicaea I (325) to Nicaea II (787) / A. M. Ritter (ed.) // Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. № 1. – Turnhout : Brepols, 2006. – P. 57–70. – Textus : directus.

24. ACO 1.7.7 = Schwartz, E. Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. 1 : Concilium Universale Ephesenum. Vol. 1. Acta graeca. Pars 7. Collectio segvierana. Collectio

atheniensis. Collectiones minores / E. Schwartz (ed.). – Berlin ; Leipzig : De Gruyter, 1962. – Textus : directus.

25. ACO 2.1.3 = Schwartz, E. Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. 2 : Concilium Universale Chalcedonense. Vol. 1 : Acta Graeca. Pars 3 : Actiones VIII-XVII. 18-31 / E. Schwartz (ed.). – Berlin ; Boston : De Gruyter, 2013. – Textus : directus.

26. ACO 2.5 = Acta conciliorum oecumenicorum. T. 2 : Concilium Universale Chalcedonense. Volumen V : Collectio Sangermanensis. – Berlin ; New York : De Gruyter, 2011. – 300 p. – Text : direct.

27. ACO 4.1 = Straub, J. Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. 4 : Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Vol. 1 : Concilii actiones VIII. Appendices graecae. Indices / J. Straub (ed.). – Berlin ; Boston : De Gruyter, 2013. – 286 p. – Text : direct.

28. ACO II.3.1 = Lamberz, E. Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda. Vol. 3 : Concilium universalis Nicaenum secundum. Pars 1 : Concilii actiones I–III / E. Lamberz. – Berlin ; New York : De Gruyter, 2008. – 386 p. – Text : direct.

29. Albinus. Introductio in Platonem = Hermann, K. F. Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Vol. 6 / K. F. Hermann (ed.). – Leipzig : Teubner, 1853. – P. 147–151. – Textus : directus.

30. Louis, P. Alcinous. Epit. doctr. Platon. = Albinos. Épitomé / P. Louis (ed.). – Paris : Les Belles Lettres, 1945. – P. 3–173. – Texte : direct.

31. Acta et martyrium Apollonii // The Acts of the Christian Martyrs / H. Musurillo (ed., transl.). – Oxford: Clarendon Press, 1972. – P. 90–104. – Text : direct.

32. Apul. De Plat. et eius dogm. = Moreschini, C. Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt. Vol. III : De philosophia libri / C. Moreschini (ed.). – Stuttgart, Leipzig : 1991. – P. 87–145. – Text : direct.

33. Aristid. Fragmenta = Vona, C. L’apologia di Aristide / C. Vona (ed.). – Rome : Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1950. – P. 117–126. – Testo : diretto.

34. Aristot. Analytica priora et posteriora = Ross, W. D. Aristotelis analytica priora et posteriora / W. D. Ross (ed.). – Oxford : Clarendon Press, 1964. – P. 3–183. – Textus : directus.

35. Aristot. De somno et vigilia = Ross, W. D. Aristotle. Parva naturalia / W.D. Ross (ed.). – Oxford : Clarendon Press, 1955. – P. 453b11–458a32. – Textus : directus.

36. Aristot. Ethica Eudemia = Walzer, R. R. ; Mingay, J. M. Aristotelis Ethica Evdemia / R. R. Walzer, J. M. Mingay (eds.). – Oxford, 1991. – 162 p. – Text : direct.

37. Aristot. Magna moralia = Susemihl, F. Aristotle. Magna moralia / F. Susemihl (ed.) // Aristotle. Vol. 18 / G. C. Armstrong (ed.). – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1935. – P. 446–684. – Text : direct.

38. Aristot. Ethica Nicomachea = Bywater, I. Aristotelis ethica Nicomachea / I. Bywater (ed.). – Oxford : Clarendon Press, 1894. – P. 1–224 (1094a1–1181b23). – Text : direct.

39. Aristot. Metaphysica = Bonitz, H. Aristotelis Metaphysica. Pars prior / H. Bonitz (ed.). – Bonn, 1848. – 278 p. – Textus : directus.

40. Aristot. Physica = Ross, W. D. Aristotelis physica / W. D. Ross. – Repr. – Oxford : Clarendon Press, 1966. – P. 1–239 (184a–248b). – Text: direct.

41. Aristot. Politica = Ross, W. D. Aristotelis politica / W. D. Ross (ed.). – Repr. – Oxford : Clarendon Press, 1964. – P. 1–269 (1252a1–1342b34).

42. Aristot. Protrepticus = Düring, I. Aristotle’s protrepticus / I. Düring (ed.). – Stockholm : Almqvist & Wiksell, 1961. – P. 46–92. – Text : direct.

43. Aristot. Rhetorica = Kassel, R. Aristotelis ars rhetorica / R. Kassel (ed.). – Berlin : Walter de Gruyter, 1976. – 259 p. – Textus : directus.

44. Aristot. Topica = Ross, W. D. Aristotelis topica et sophistici elenchi / W. D. Ross (ed.). – Repr. – Oxford : Clarendon Press, 1970. – P. 1–189. – Textus : directus.

45. Athan. Alex. De vita Ant. = Bartelink, G. J. M. Athanase d’Alexandrie. Vie d’Antoine / G. J. M. Bartelink (ed., trans.) // Sources Chrétiennes № 400. – Paris : Les Éditions du CERF, 1994. – P. 123–378. – Texte : direct.

46. Athenag. Legatio = Schoedel, W. R. Athenagoras. Legatio and De Resurrectione / W. R. Schoedel (ed., trans.) // Oxford Early Christian Texts. – Oxford : Clarendon Press, 1972. – P. 3–88. – Text : direct.

47. Athenag. De Resurrect. = Athenagoras. Legatio and De Resurrectione / W. R. Schoedel (ed., trans.) // Oxford Early Christian Texts. – Oxford : Clarendon Press, 1972. – P. 89–150. – Text : direct.

48. Atticus. Fragmenta = Baudry, J. Atticos. Fragments de son oeuvre / J. Baudry (ed.). – Paris : Les Belles Lettres, 1931. – P. 1–33. – Text : direct.

49. August. Confess. = Thimme, W. Aurelius Augustinus. Confessiones. Bekentnisse / W. Thimme (ed., trans.). – Düsseldorf, Zürich : Artemis & Winkler, 2005. – 864 S. – Text : direkt.

50. Barnab. Epist. = Kraft, R. A. Épître de Barnabé / R. A. Kraft (ed.) // Sources Chrétiennes № 172. – Paris : Éditions du Cerf, 1971. – P. 72–218. – Texte : direct.

51. Clem. Alex. Paedag. I = Marrou, H.-I. ; Hartl, M. Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre I / H.-I. Marrou, M. Hartl (eds., trans.) // Sources Chrétiennes № 108. – Paris : Les Éditions du CERF, 1960. – Texte : direct.

52. Clem. Alex. Paedag. II = Marrou, H.-I. ; Mondésert, C. Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre II / H.-I. Marrou, C. Mondésert (ed., trans.) // Sources Chrétiennes № 108. – Paris : Les Éditions du CERF, 1965. – P. 12–242. – Texte : direct.

53. Clem. Alex. Paedag. III = Marrou, H.-I. et al. Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre III / H.-I. Marrou et al. (ed., trans.) // Sources Chrétiennes № 158. – Paris : Les Éditions du CERF, 1970. – P. 12–202. – Texte : direct.

54. Clem. Alex. Protr. = Marrou, H.-I.et al. Clément d'Alexandrie. Le Protreptique / H.-I. Marrou et al. (eds., trans.). – 2nd edn. // Sources Chrétiennes № 2. – Paris : Les Éditions du CERF, 2004. – P. 52–193. – Texte : direct.

55. Clem. Alex. Strom. I = Mondésert, Cl. ; Caster, M. Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate I / Cl. Mondésert, M. Caster (eds., trans.) // Sources Chrétiennes № 30. – Paris : Les éditions du CERF, 1951. – P. 44–177. – Texte : direct.

56. Clem. Alex. Strom. II = Camelot, P. Th. ; Mondésert, Cl. Clément d’Alexandrie. Les Stromates. Stromate II / P. Th. Camelot, Cl. Mondésert (eds., trans.) // Sources Chrétiennes № 38. – Paris : Les éditions du CERF, 1954. – P. 32–144. – Texte : direct.

57. Clem. Alex. Strom. III–IV = Stählin, O. Clemens Alexandrinus. Zweiter Band. Stromata. Buch I–VI / O. Stählin (ed.) // Griechishen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte № 52. – Leipzig : J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 1906. – S. 195–324. – Text : direkt.

58. Clem. Alex. Strom. V = Le Boulluec, A. ; Voullet, P. Clément d’Alexandrie. Les Stromates. Stromate V / A. Le Boulluec (ed.) ; P. Voullet (trans.) // Sources Chrétiennes № 278. – Paris : Les éditions du CERF, 1981. – P. 26–248. – Texte : direct.

59. Clem. Alex. Strom. VI = Descourtieux, P. Clément d’Alexandrie. Les Stromates. Stromate VI / P. Descourtieux (ed., trans.) // Sources Chrétiennes № 446. – Paris : Les éditions du CERF, 1999. – Texte : direct.

60. Clem. Rom. Corinph. = Jaubert, A. Clément de Rome. Épître aux Corinthiens / A. Jaubert (ed., trans.) // Sources Chrétiennes № 167. – Paris : Les Éditions du CERF, 1971. – P. 98–204. – Texte : direct.

61. Didach. = Audet, J. P. La Didachè. Instructions des Apôtres / J. P. Audet (ed., trans.). – Paris : Lecoffre, 1958. – P. 226–242. – Texte : direct.

62. Didym. De Spirit. Sanct. = Doutreleau, L. Didyme L’Aveugle. Traité du Saint-Esprit / L. Doutreleau (ed.) // Sources Chrétiennes № 386. – Paris : Les Éditions du CERF, 1992. – P. 136–390. – Texte : direct.

63. Didym. Fragm. in Ps. = Mühlenberg, E. Didymos der Blinde. Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung. Vol. 1–2. / E. Mühlenberg (ed.) // Patristische Texte und Studien № 15, 16. – Berlin : De Gruyter, 1975; 1977. – S. 121–375; 3–367. – Text : direkt.

64. Didym. In Ps. 29–34 comm. = Gronewald, M. Didymos der Blinde. Psalmenkommentar. Pt. 3 / M. Gronewald (ed.) // Papyrologische Texte und Abhandlungen № 8. – Bonn : Habelt, 1969. S. 2–414. – Text : direkt.

65. Didym. In Ps. 40–44.4 comm. = Gronewald, M. Didymos der Blinde. Psalmenkommentar. Pt. 5 / M. Gronewald (ed.) // Papyrologische Texte und Abhandlungen № 12. – Bonn : Habelt, 1970. – S. 2–244. – Text : direkt.

66. Didym. In Zach. comm. = Doutreleau, L. Didyme l'Aveugle sur Zacharie. Vol. 2 / L. Doutreleau (ed.) // Sources Chrétiennes № 84. – Paris : Éditions du Cerf, 1962. – P. 426–788. – Texte : direct.

67. Diog. Laert. = Dorandi, T. Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers / T. Dorandi (ed.) // Cambridge Classical Texts and Commentaries. – Cambridge : Cambridge University Press, 2013. – P. 67–824. – Text : direct.

68. Dionys. De caelest. hier. = Heil, G. ; Ritter, A. M. Corpus Dionysiacum II : Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / G. Heil and A.M. Ritter (eds.) // Patristische Texte und Studien № 67. – Berlin : De Gruyter, 2012. – S. 5–59. – Text : direkt.

69. Dionys. De eccl. hier. = Heil, G. ; Ritter, A. M. Corpus Dionysiacum II : Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / G. Heil and A.M. Ritter (eds.) // Patristische Texte und Studien № 67. – Berlin : De Gruyter, 2012. – S. 63–132. – Text : direkt.

70. Dionys. Epist. = Heil, G. ; Ritter, A. M. Corpus Dionysiacum II : Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / G. Heil and A.M. Ritter (eds.) // Patristische Texte und Studien #67. – Berlin : De Gruyter, 2012. – S. 156–210. – Text : direkt.

71. Dionys. De divin. nom. = Suchla, B. R. Corpus Dionysiacum I : Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / B. R. Suchla (ed.) // Patristische Texte und Studien № 33. – Berlin : De Gruyter, 1990. – S. 107–231. – Text : direkt.

72. Dionys. De myst. theol. = Heil, G. ; Ritter, A. M. Corpus Dionysiacum II : Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / G. Heil and A.M. Ritter (eds.) // Patristische Texte und Studien № 67. – Berlin : De Gruyter, 2012. – S. 139–150. – Text : direkt.

73. Ephr. Syr. Hymn. de Parad. = Brock, S. Saint Ephrem. Hymns on Paradise / S. Brock (ed., trans.). – Crestwood, New York, 1990. – P. 77–188.

74. Ephr. Syr. Hymn. de Fid. = Wickes, J. T. St. Ephrem the Syrian. The Hymns on Faith / Eng. transl. by J. T. Wickes. – Washington, 2015. – Text : direct.

75. Ephr. Syr. Hymn. de Nativ. = Ефрем Сирин, прп. Песнопения на Рождество Христово // Его же. Творения. Т. 5. Писания духовно-нравственные. Толковательные писания. – Москва : Русский паломник, 2014. – С. 94–142. – Текст : непосредственный.

76. Epist. ad Diogn. = Marrou, H.-I. A Diognète / H.-I. Marrou (ed.). – 2nd edn. // Sources Chrétiennes № 33 bis. – Paris : Éditions du Cerf, 1965. – P. 52–84. – Texte : direct.

77. Euseb. In Ps. = Migne, J.-P. Eusebius Pamphili. Commentaria in Psalmos // Patrologia graeca. T. 23 / J.-P. Migne (ed.). – Paris, 1857. – Col. 6–1396. – Textus : directus.

78. Greg. Naz. Carm. de se ipso = Migne, J.-P. Gregorius Nazianzenus. Carmina de se ipso // Patrologia graeca. T. 37 / J.-P. Migne (ed.). – Paris, 1857. – Col. 969–1452. – Textus : directus.

79. Greg. Naz. Carm. dogm. = Migne, J.-P. Gregorius Nazianzenus. Carmina dogmatica // Patrologia graeca. T. 37 / J.-P. Migne (ed.). – Paris, 1857. – Col. 397–521. – Textus : directus.

80. Greg. Naz. Carm. moral. = Migne, J.-P. Gregorius Nazianzenus. Carmina moralia // Patrologia graeca. T. 37 / J.-P. Migne (ed.). – Paris, 1857. – Col. 521–968. – Textus : directus.

81. Greg. Naz. De vita sua = Jungck, C. Gregor von Nazianz. De vita sua / C. Jungck (ed.). – Heidelberg : Carl Winter, 1974. – S. 54–148. – Text : direkt.

82. Greg. Naz. Epist. = Gallay, P. Saint Grégoire de Nazianze Lettres. Tomes 1–2 / P. Gallay (ed.). – Paris : Les Belles Lettres, 1964, 1967. – P. 1–118, 1–148. – Texte : direct.

83. Greg. Naz. Orat. VII = Calvet-Sebasti, M.-A. Grégoire de Nazianze. Discours 6–12 / M.-A. Calvet-Sebasti (ed., trans.) // Sources Chrétiennes № 405. – Paris : Les Éditions du CERF, 1995. – P. 180–244. – Texte : direct.

84. Greg. Naz. Orat. XXIX = Gallay, P. Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours Théologiques) / P. Gallay (ed., trans.) // Sources Chrétiennes № 250. – Paris : Les Éditions du CERF, 1978. – P. 176–224. – Texte : direct.

85. Greg. Naz. Orat. XXXVII = Grégoire de Nazianze. Discours 32–37 / P. Gallay (ed., trans.) // Sources Chrétiennes № 318. – Paris : Les Éditions du CERF, 1985. – P. 270–318. – Texte : direct.

86. Greg. Naz. Orat. XXXVIII = Moreschini, Cl. ; Gallay, P. Grégoire de Nazianze. Discours 38–41 / Cl. Moreschini (ed.) ; fr. trans. P. Gallay // Sources Chrétiennes № 358. – Paris : Les Éditions du CERF, 1990. – P. 104–148. – Texte : direct.

87. Greg. Naz. Orat. XLIII = Bernardi, J. Grégoire de Nazianze. Discours 42–43 / J. Bernardi (ed., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 384. – Paris, 1992. – P. 116–308. – Texte : direct.

88. Greg. Nyss. Contr. Eun. I–II = Jaeger, W. Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. Pars prior. Liber I et II / W. Jaeger (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 1 : Contra Eunimium, libr. I–II. – Leiden : E. J. Brill, 1960. – P. 22–409. – Text : direct.

89. Greg. Nyss. Contra Eunomium III = Jaeger, W. Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. Pars altera. Liber III / W. Jaeger (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 2 : Contra Eunimium, libr. III. – Leiden : E. J. Brill, 1960. – P. 3–263. – Text : direct.

90. Greg. Nyss. De beat. = Callahan, J. F. Gregorius Nyssenus. De beatitudinibus / J. F. Callahan (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 7, pars 2 : Gregorii Nysseni De oratione dominica, De biatitudinibus. – Leiden ; New York ; Köln : E. J. Brill, 1992. – P. 75–169. – Text : direct.

91. Greg. Nyss. De infant. = Hörner, H. Gregorius Nyssenus. De infantibus praemature abreptis / H. Hörner (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 3, pars 2 : Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora, pars II / J. K. Downing, J. A. McDonough, H. Hörner (eds.). – Leiden ; New York ; København ; Köln : E. J. Brill, 1987. – P. 67–97. – Text : direct.

92. Greg. Nyss. De inst. christ. = Jaeger, W. Gregorius Nyssenus. De instituto Christiano / W. Jaeger (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 8, pars 1 : Gregorii Nysseni opera ascetica / W. Jaeger, J. P. Cavarnos, V. W. Callahan (eds.). – Leiden : E. J. Brill, 1952. – P. 40–89. – Text : direct.

93. Greg. Nyss. De mort. = Heil, G. Gregorius Nyssenus. De mortius / G. Heil (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 9 : Sermones, pars 1 / G. Heil, A. Van Heck, E. Gebhard, A. Spira (eds.). – Leiden : E. J. Brill, 1967. – P. 28–68. – Text : direct.

94. Greg. Nyss. De homin. op. = Migne, J.-P. Gregorius Nyssenus. De hominis opificio // Patrologia graeca. T. 44 / J.-P. Migne (ed.). – Paris, 1857. – Col. 123–258. – Textus : directus.

95. Greg. Nyss. De orat. dom. = Callahan, J. F. Gregorius Nyssenus. De oratione dominica / J. F. Callahan (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 7, pars 2 : Gregorii Nysseni De oratione dominica, De biatitudinibus. – Leiden ; New York ; Köln : E. J. Brill, 1992. – P. 1–74. – Text : direct.

96. Greg. Nyss. De perf. christ. = Jaeger, W. Gregorius Nyssenus. De perfectione christiana / W. Jaeger (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 8, pars 1 : Gregorii Nysseni opera ascetica. – Leiden : E. J. Brill, 1952. – P. 143–212. – Text : direct.

97. Greg. Nyss. De virgin. = Cavarnos, J. P. Gregorius Nyssenus. De virginitate / J. P. Cavarnos (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 8, pars 1 : Gregorii Nysseni opera ascetica / W. Jaeger, J. P. Cavarnos, V. W. Callahan (eds.). – Leiden : E. J. Brill, 1952. – P. 215–343. – Text : direct.

98. Greg. Nyss. De vita Macr. = Callahan, V. W. Gregorius Nyssenus. Vita s. Macrinae / V. W. Callahan (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 8, pars 1 : Gregorii Nysseni opera ascetica / W. Jaeger, J. P. Cavarnos, V. W. Callahan (eds.). – Leiden : E. J. Brill, 1952. – P. 370–414. – Text : direct.

99. Greg. Nyss. De vita Moys. = Musurillo, H. Gregorius Nyssenus. De vita Moysis / H. Musurillo (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 7, pars 1 : Gregorii Nysseni De vita Moysis. – Leiden : E. J. Brill, 1991. – P. 1–145. – Text : direct.

100. Greg. Nyss. Epist. canon. = Mühlenberg, E. Gregorius Nyssenus. Epistula canonica / E. Mühlenberg (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 3, pars 5 : Gregorii Nysseni epistula canonica, opera dogmatica minora, pars 5. – Leiden, Boston : E. J. Brill, 2008. – P. 1–9. – Text : direct.

101. Greg. Nyss. In Basil. fratr. = Lendle, O. Gregorius Nyssenus. In Basilium fratrem / O. Lendle (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 10, tomus 1 : Gregorii Nysseni sermones, pars II / G. Heil, J. P. Cavarnos, O. Lendle (eds.). – Leiden ; New York ; København ; Köln : E. J. Brill, 1990. – P. 109–134. – Text : direct.

102. Greg. Nyss. In Cantic. = Langerbeck, H. Gregorius Nyssenus. In Canticum Canticorum / H. Langerbeck (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 6. – Leiden : E. J. Brill, 1960. – P. 3–469. – Text : direct.

103. Greg. Nyss. In Eccl. = Alexander, P. Gregorius Nyssenus. In Ecclesiasten homiliae / P. Alexander (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 5 / J. McDonough, P. Alexander (eds.). – Leiden : E. J. Brill, 1962. – P. 195–442. – Text : direct.

104. Greg. Nyss. Tunc et ipse Fil. = Downing, J. K. Gregorius Nyssenus. In illud : Tunc et ipse Filius / J. K. Downing (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 3, pars 2 : Gregorii Nysseni opera dogmatica minora, pars II / J. K. Downing, J. A. McDonough, H. Hörner (eds.). – Leiden ; New York ; København ; Köln : E. J. Brill, 1987. – P. 1–28. – Text : direct.

105. Greg. Nyss. In sanct. Steph. I = Lendle, O. Gregorius Nyssenus. In sanctum Stephanum I / O. Lendle (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 10, tomus 1 : Gregorii Nysseni sermones. Pars II / G. Heil, J. P. Cavarnos, O. Lendle (eds.). – Leiden ; New York ; København ; Köln : E. J. Brill, 1990. – P. 75–94. – Text : direct.

106. Greg. Nyss. Orat. cath. = Mühlenberg, E. Gregorius Nyssenus. Oratio cathehetica / E. Mühlenberg (ed.) // Gregorii Nysseni opera, vol. 3, pars 4 : Gregorii Nysseni opera dogmatica minora, pars IV. – Leiden ; New York ; Köln : E. J. Brill, 1996. – P. 5–106. – Text : direct.

107. Greg. Palam. Cap. CL = Sinkewicz, R. E. Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters / R. E. Sinkewicz (ed.) // Studies and Texts 83. – Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988. – P. 82–256. – Text : direct.

108. Greg. Palam. Contr. Niceph. = Chrestou, P. K. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 4 / P. K. Chrestou (ed.). – Θεσσαλονίκη, 1988. – Σελ. 231–377. – Τό κείμενο : άμεσο.

109. Greg. Palam. De proces. {3254.004} = Bobrinsky, B. Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο περὶ τῆς ἐκπορεύσεως του Ἁγίου Πνεύματος / B. Bobrinsky (ed.) // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 1 / P. K. Chrestou (ed.). – Θεσσαλονίκη, 1962. – Σελ. 23–153. – Τό κείμενο : άμεσο.

110. Greg. Palam. Homil. = Chrestou, P. K. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 6 // P. K. Chrestou (ed.). – Θεσσαλονίκη, 2015. – Τό κείμενο : άμεσο.

111. Greg. Palam. Contr. Acind. = Chrestou, P. K. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 3 / P. K. Chrestou (ed.). – Θεσσαλονίκη, 1970. – Σελ. 39–506. – Τό κείμενο : άμεσο.

112. Greg. Palam. Orat. apolog. = Chrestou, P. K. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 2 / P. K. Chrestou (ed.). – Θεσσαλονίκη, 1966. – Σελ. 567–670. – Τό κείμενο : άμεσο.

113. Greg. Palam. Orat. ascet. = Chrestou, P. K. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 5 / P. K. Chrestou (ed.). – Θεσσαλονίκη, 1992. – Σελ. 157–260. – Τό κείμενο : άμεσο.

114. Greg. Palam. Orat. dogmat. = Chrestou, P. K. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 2 / P. K. Chrestou (ed.). – Θεσσαλονίκη, 1966. – Σελ. 69–277. – Τό κείμενο : άμεσο.

115. Greg. Palam. Pro hesych. = Meyendorff, J. Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes / J. Meyendorff (ed.) // Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents № 30. – Louvain, 1973. – P. 5–727. – Texte : direct.

116. Greg. Thaumat. In Orig. = Crouzel, H. Grégoire le Thaumaturge. Remerciement a Origène. La lettre d'Origène a Grégoire / H. Crouzel (ed., fr. trans.) //

Sources Chrétiennes № 148. – Paris : Éditions du CERF, 1969. – P. 94–194. – Texte : direct.

117. Herm. Pastor = Whittaker, M. Die apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas / M. Whittaker (ed.). – 2nd edn // Griechishen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte № 48. – Berlin : Akademie-Verlag, 1967. – S. 1–98. – Text : direkt.

118. Hieron. De vir. illustr. = Σιαμάκης, Κ. Ιερωνύμου De viris illustribus. Πήγες καί πρότυπα / Κ. Σιαμάκης (ed.). – Θεσσαλονίκη, 1992. – Σελ. 154–236. – Τό κείμενο : άμεσο.

119. Ignat. Antioch. Epist. vii genuinae (recensio media) = Camelot, P. T. Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe / P. T. Camelot (ed.). – 4th edn. // Sources Chrétiennes № 10. – Paris : Éditions du Cerf, 1969. – P. 56–154. – Texte : direct.

120. Iren. Adv. haer. III = Rousseau, A. ; Doutreleau, L. Irénée de Lyon. Contre les Hérésies. Livre III. Tome II : Texte et traduction / A. Rousseau, L. Doutreleau (eds.) // Sources Chrétiennes № 211. – Paris : Éditions du CERF, 1974. – Texte : direct.

121. Iren. Adv. haer. IV = Rousseau, A. et al. Irénée de Lyon. Contre les Hérésies. Livre IV. Tome II : Texte et traduction / A. Rousseau et al. (eds.) // Sources Chrétiennes № 100. – Paris : Éditions du CERF, 1965. – Texte : direct.

122. Iren. Adv. haer. V = Iren. Adv. haer. V = Rousseau, A. ; Doutreleau, L. ; Mercier, Ch. Irénée de Lyon. Contre les Hérésies. Livre V. Tome II : Texte et traduction / A. Rousseau, L. Doutreleau, Ch. Mercier (eds.) // Sources Chrétiennes № 153. – Paris : Éditions du CERF, 1969. – Texte : direct.

123. Joann. Climac. Scala paradise = Migne, J.-P. Joannus Climacus. Scala paradise // Patrologia graeca. T. 88 / J.-P. Migne (ed.). – Paris, 1857. – Col. 631–1161. – Textus : directus.

124. Joann. Dam. Canon in Transfig. = Ловягин, Е. Вторый канон на Преображение. Св. Иоанна Дамаскина // Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках / Е. Ловягин (изд., рус. пер.). – 3-е изд. – Санкт-Петербург, 1875. – С. 92–97. – Текст : непосредственный.

125. Joann. Dam. Contr. Manich. = Kotter, P. B. Joannes Damascenus. Contra Manichaeos / P. B. Kotter (ed.) // Die Schriften des Johannes von Damaskos.Vol. 4 // Patristische Texte und Studien № 22. – Berlin : De Gruyter, 1981. – S. 351–398. – Text : direkt.

126. Joann. Dam. De duab. volunt. = Kotter, P. B. Joannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus / P. B. Kotter (ed.) // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 4 // Patristische Texte und Studien № 22. – Berlin : De Gruyter, 1981. – S. 173–231. – Text : direkt.

127. Joann. Dam. De hymn. trisag. = Kotter, P. B. Joannes Damascenus. Epistula de hymno trisagio / P.B. Kotter (ed.) // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 4 // Patristische Texte und Studien 22. – Berlin : De Gruyter, 1981. S. 304–332. – Text : direkt.

128. Joann. Dam. Homil. in transfig. = Kotter, P. B. Joannes Damascenus. Homilia in transfigurationem salvatoris nostri Jesu Christi / P. B. Kotter (ed.) // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 5 // Patristische Texte und Studien № 29. – Berlin ; New York : De Gruyter, 1988. – S. 436–459. – Text : direkt.

129. Joann. Dam. Laud. Anast. = Kotter, P. B. Joannes Damascenus. Laudatio sanctae martyris Anastasiae / P. B. Kotter (ed.) // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 5 // Patristische Texte und Studien № 29. – Berlin ; New York : De Gruyter, 1988. – S. 289–303. – Text : direkt.

130. Joann. Dam. Laud. Johan. Chrys. = Kotter, P. B. Joannes Damascenus. Laudatio sancti Johannis Chrysostomi / P. B. Kotter (ed.) // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 5 // Patristische Texte und Studien № 29. – Berlin ; New York : De Gruyter, 1988. – S. 359–370. – Text : direkt.

131. Joann. Dam. De imag. = Kotter, P. B. Joannes Damascenus. Orationes de imaginibus tres / P.B. Kotter (ed.) // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 3 // Patristische Texte und Studien № 17. – Berlin : De Gruyter, 1975. – S. 65–200. – Text : direkt.

132. Joann. Dam. Orat. in occurs. Dom. = Kotter, P. B. Joannes Damascenus. Oratio in occursum Domini / P.B. Kotter (ed.) // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 5 // Patristische Texte und Studien № 29. – Berlin ; New York : De Gruyter, 1988. – S. 381–395. – Text : direkt.

133. Joann. Dam. Orat. in Sabb. = Kotter, P. B. Joannes Damascenus. Oratio in Sabbatum sanctum / P. B. Kotter (ed.) // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 5 // Patristische Texte und Studien № 29. – Berlin ; New York : De Gruyter, 1988. – S. 121–146. – Text : direkt.

134. Justin. Adv. Orig. = Migne, J.-P. Justinus. Adversus Origenem // Patrologia graeca. T. 86 (1) / J.-P. Migne (ed.). – Paris, 1857. – Col. 945–994. – Textus : directus.

135. Just. Mart. Apol. I–II = Munier, Ch. Justin. Apologie pour les chrétiens / Ch. Munier (ed., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 507. – Paris : Les Éditions du CERF, 2006. – P. 126–368. – Texte : direct.

136. Just. Mart. Tryph. = Bobichon, Ph. Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire / Ph. Bobichon (ed., fr. trans.) // Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes, 47/1. – Fribourg : Academic Press Fribourg, 2003. – P. 183 – 564. – Texte : direct.

137. Macar. Aegypt. Serm. = Дунаев, А. Г. Винсен Дэпрэ, иеромонах. Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский). Духовные слова и послания. Собрание I / А. Г. Дунаев, иеромонах Винсен Дэпрэ (изд., рус пер.). – Москва ; Святая Гора Афон : Издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2015. – С. 226–700. – Текст : непосредственный.

138. Marc. Eugen. Canon. et acoluth. = Mineva, E. Marcus Eugenicus. Canones et acoluthiae / Τὸ Ὑμνογραφικὸ Ἔργο τοῦ Μάρκου Εὐγενικοῦ / E. Mineva (ed.). – Ἀθήνα : Ἐκδόσεις Κανάκη, 2004. – Σελ. 287–518. – Τό κείμενο : άμεσο.

139. Marc. Eugen. Canon. paraclet. = Mineva, E. Marcus Eugenicus. Canones paracletici / Τὸ Ὑμνογραφικὸ Ἔργο τοῦ Μάρκου Εὐγενικοῦ / E. Mineva (ed.). –Ἀθήνα : Ἐκδόσεις Κανάκη, 2004. – Σελ. 519–602. – Τό κείμενο : άμεσο.

140. Marc. Eugen. Canon. paraclet. in deipar. = Mineva, E. Marcus Eugenicus. Canones paraclectici in deiparam / Τὸ Ὑμνογραφικὸ Ἔργο τοῦ Μάρκου Εὐγενικοῦ / E. Mineva (ed.). – Ἀθήνα : Ἐκδόσεις Κανάκη, 2004. – Σελ. 603–676. – Τό κείμενο : άμεσο.

141. Marc. Eugen. De resurrect. = Shcmemann, A. Une œvre inédite de St Marc d'Ephése. Περὶ ἀναστάσεως / A. Shcmemann (transl.) // Θεολογία. Τομος ΚΒ' <№ 22>. – 1951. – Αθήναι. – Σελ. 53–60. – Τό κείμενο : άμεσο.

142. Marc. Eugen. Epist. = Lampros, S. P. Marcus Eugenicus. Epistulae // Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, A / S. P. Lampros (ed.). – Athens : B.N. Gregoriades, 1912/23. – Σελ. 259–270. – Τό κείμενο : άμεσο.

143. Marc. Eugen. Resp. super igne purgat. = Petit, L. Marcus Eugenicus. Responsio ad postremas Latinorum quaestiones super igne purgatorio / Documents relatifs au concile de Florence. La question du purgatoire a Ferrare. Documents I–VI / L. Petit (ed.) // Patrologia Orientalis № 15, fasc. 1. – Paris : Firmin-Didot et Companie, 1920. – P. 152–168.

144. Marc. Eugen. Stich. = Mineva, E. Marcus Eugenicus. Stichera / Τὸ Ὑμνογραφικὸ Ἔργο τοῦ Μάρκου Εὐγενικοῦ / E. Mineva (ed.). – Ἀθήνα : Ἐκδόσεις Κανάκη, 2004. Σελ. 269–286. – Τό κείμενο : άμεσο.

145. Max. Conf. Ad Thalas. = Laga, C. ; Steel, C. Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium. 2 vols. / C. Laga, C. Steel (eds.) // Corpus Christianorum. Series Graeca 7 ; 22. – Turnhout : Brepols, 1980, 1990. – P. 1–540 ; 1–326. – Text : direct.

146. Max. Conf. Ambig. ad Joann. = Constas, N. Maximus Confessor. On Difficulties in the Church Fathers : The Ambigua. Vols. 1–2 / N. Constas (ed.) // Dumbarton Oaks Medieval Library № 28–29. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2014. – P. 61–450 ; 1–332. – Text : direct.

147. Max. Conf. Capita theol. = Hajdú, K. ; Wollbold, A. Maximus Confessor. Capita theologica et oeconomica. Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis / K. Hajdú, A. Wollbold (eds.) // Fontes Christiani № 66. – Freiburg ; Basel ; Vienna : Herder, 2017. – P. 90–236. – Text : direct.

148. Migne, J.-P. Maximus Confessor. Epistulae. // Patrologia graeca. T. 91 / J.-P. Migne (ed.). – Paris, 1857. – Col. 364–649. – Textus : directus.

149. Max. Conf. Mystagog. = Boudignon, C. Maximi Confessoris Mystagogia una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii / C. Boudignon (ed.) // Corpus Christianorum. Series Graeca № 69. – Turnhout : Brepols, 2011. – P. 3–74. – Text : direct.

150. Max. Conf. Quaest. et dub. = Declerck, J. H. Maximi confessoris quaestiones et dubia / J. H. Declerck (ed.) // Corpus Christianorum. Series Graeca № 10. – Turnhout : Brepols, 1982. – P. 1–172. – Text : direct.

151. Method. Olymp. Excerpta = Migne, J.-P. Excerpta tria ex homilia s. Methodii De cruce et passione Christi // // Patrologia graeca. T. 18 / J.-P. Migne (ed.). – Paris, 1857. – Col. 397–404.

152. Method. Olymp. Sympos. = Debidour, V.-H. ; Musurillo, H. Méthode d’Olympe. Le banquet / V.-H. Debidour, H. Musurillo (eds.) // Sources Chrétiennes № 95. – Paris : Éditions du Cerf, 1963. – P. 42–332. – Texte : direct.

153. Min. Fel. Octav. = Goold, G. P. Minucius Felix. Octavius / G. P. Goold (ed., eng. trans.) // Tertullian. Apology. De spectaculis. Minucius Felix / The Loeb Classical Library № 250. – Camridge ; London, 1977. – P. 314–436. – Text : direct.

154. Orig. Contr. Cels. I–II = Borret, M. Origène. Contre Celse. Tome I (Livres I et II) / M. Borret (ed., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 132. – Paris : Les éditions du CERF, 1967. – Texte : direct.

155. Orig. Contr. Cels. III–IV = Borret, M. Origène. Contre Celse. Tome II (Livres III et IV) / M. Borret (ed., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 136. – Paris : Les éditions du CERF, 1968. – P. 15–434. – Texte : direct.

156. Orig. Contr. Cels. V–VI = Borret, M. Origène. Contre Celse. Tome III (Livres V et VI) / M. Borret (ed., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 147. Paris : Les éditions du CERF, 1969. – P. 15–352. – Texte : direct.

157. Orig. Contr. Cels. VII–VIII = Borret, M. Origène. Contre Celse. Tome IV (Livres VII et VIII) / M. Borret (ed., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 150. – Paris : Les éditions du CERF, 1969. – P. 15–352. – Texte : direct.

158. Orig. De orat. = Koetschau, P. Origenes Werke. Vol. 2 / P. Koetschau (ed.) // Griechishen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte № 3. – Leipzig : Hinrichs, 1899. – S. 297–403. – Text : direkt.

159. Orig. De princip. I–II = Crouzel, H. ; Simonetti, M. Origène. Traité des principes. Tome I (Livres I et II) / H. Crouzel, M. Simonetti (eds., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 252. – Paris : Les éditions du CERF, 1978. – P. 67–413. – Texte : direct.

160. Orig. De princip. III–IV = Crouzel, H. ; Simonetti, M. Origène. Traité des principes. Tome III (Livres III–IV, texte critique et traduction) / H. Crouzel, M. Simonetti (eds., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 268. – Paris : Les éditions du CERF, 1980. – P. 12–429. – Texte : direct.

161. Orig. Exhort. ad mart. = Koetschau, P. Origenes. Exhortatio ad martyrium / P. Koetschau (ed.) // Origenes Werke. Vol. 1 // Griechishen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte № 2. – Leipzig : Hinrichs, 1899. – P. 3–47. – Text : direkt.

162. Orig. In Cant. comm. fragm. = Baehrens, W. A. Origenes Werke. Vol. 8 / W. A. Baehrens (ed.) // Griechishen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte № 33. – Leipzig : Teubner, 1925. S. 90–92, 96, 98, 101, 108–109, 111, 126, 128–132, 141–146, 154–155, 161–162, 165–166, 168–169, 174–175, 178–184, 191–194, 199–202, 220–221, 224, 226, 230–233, 235–237, 240–241. – Text : direkt.

163. Orig. In Cant. hom. = Rousseau, O. Origène. Homélies sur le Cantique des Cantiques / O. Rousseau (ed., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 37. – Paris : Les éditions du CERF, 1953. – P. 58–103. – Texte : direct.

164. Orig. In Cant. schol. = Migne, J.-P. Origenes. In Canticum Canticorum scholia // Patrologia graeca. T. 17 / J.-P. Migne (ed.). – Paris, 1857. – Col. 253–288.

165. Orig. In Ezech. hom. = Borret, M. Origène. Homélies sur Ézéchiel. Texte latin / M. Borret (ed., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 352. – Paris : Les éditions du CERF, 1989. – P. 29–443. – Texte : direct.

166. Orig. In Gen. hom. = Baerens, W. A. Origenes Werke. Sechster Band. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung Erster Teil. Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus / W. A. Baerens (ed.) // Griechishen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte № 29. – Leigzig : J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1920. – S. 1–144. – Text : direkt.

167. Orig. In Jerem. hom. = Nautin, P. Origène. Homélies sur Jérémie. Vol. 1–2 / P. Nautin (ed.) // Sources Chrétiennes № 232, 238. – Paris : Éditions du Cerf, 1976, 1977. – P. 196–431 ; 11–377. – Texte : direct.

168. Orig. In Joann. I–II = Blanc, C. Origène. Commentaire sur saint Jean. Tome I (Livres I–V) / C. Blanc (ed., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 120. – Paris : Les éditions du CERF, 1966. – P. 56–365. – Texte : direct.

169. Orig. In Joann. VI, X = Blanc, C. Origène. Commentaire sur saint Jean. Tome II (Livres VI et X) / C. Blanc (ed., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 157. – Paris : Les éditions du CERF, 1970. – P. 129–581. – Texte : direct.

170. Orig. In Joann. XIII = Blanc, C. Origène. Commentaire sur saint Jean. Tome III (Livre XIII) / C. Blanc (ed., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 222. – Paris : Les éditions du CERF, 1975. – P. 34–283. – Texte : direct.

171. Orig. In Joann. XIX–XX = Blanc, C. Origène. Commentaire sur saint Jean. Tome IV (Livres XIX–XX) / C. Blanc (ed., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 290. – Paris : Les éditions du CERF, 1982. – P. 43–361. – Texte : direct.

172. Orig. In Joann. XXXII = Blanc, C. Origène. Commentaire sur saint Jean. Tome V (Livres XXVIII–XXXII) / C. Blanc (ed., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 385. – Paris : Les éditions du CERF, 1992. – P. 186–361. – Texte : direct.

173. Orig. In Lev. hom. = Baehrens, W. A. Origenes. Die 16 Leviticushomilien / W. A. Baehrens (ed.) // Griechishen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte № 29. – Leipzig, 1920. – S. 280–507. – Text : direkt.

174. Orig. In Mat. comm. = Girod, R. Origène. Commentaire sur l'évangile selon Matthieu. Vol. 1 / R. Girod (ed., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 162. – Paris : Éditions du Cerf, 1970. – P. 141–387. – Texte : direct.

175. Orig. In Ps. hom. = Perrone, L. et al. Origenes Werke : Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314. Vol. 13. Die neuen Psalmenhomilien / L. Perrone et al. (ed.) // Griechishen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Noue Folge. № 19. – Berlin ; Munich ; Boston : De Gruyter, 2015. – S. 73–523. – Text : direkt.

176. Orig. Philocal. 1–20 = Harl, M. Origène. Philocalie, 1–20 sur les Écritures / M. Harl (ed., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 302. – Paris : Éditions du Cerf, 1983. – P. 163–467. – Text : direkt.

177. Orig. Philocal. 21–27 = Junod, É. Origène. Philocalie, 21–27 sur le libre arbitre / É. Junod (ed., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 226. – Paris : Éditions du Cerf, 1976. – P. 130–314. – Texte : direct.

178. Phil. Jud. De Abrahamo = Cohn, L. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 4 / L. Cohn (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. – P. 1–60. – Text : direkt.

179. Phil. Jud. De aeternitate mundi = Cohn, L. ; Reiter, S. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 6 / L. Cohn, S. Reiter (eds.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. P. 72–119. – Text : direkt.

180. Phil. Jud. De agricultura = Wendland, P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2 / P. Wendland (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. – S. 95–132. – Text : direkt.

181. Phil. Jud. De confusione linguarum = Wendland, P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2 / P. Wendland (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 2020. – P. 229–267. – Text : direkt.

182. Phil. Jud. De congr. erudit. grat. = Wendland, P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 3 / P. Wendland (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. – P. 72–109. – Text : direkt.

183. Phil. Jud. De decalogo = Cohn, L. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 4 / L. Cohn (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. – P. 269–307. – Text : direkt.

184. Phil. Jud. De ebrietate = Wendland, P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2 / P. Wendland (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 2020. – P. 170–214. – Text : direkt.

185. Phil. Jud. De fuga et inventione = Wendland, P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 3 / P. Wendland (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. P. 110–155. – Text : direkt.

186. Phil. Jud. De gigantibus = Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2 / P. Wendland (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 2020. – P. 42–55. – Text : direkt.

187. Phil. Jud. De Josepho = Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 4 / L. Cohn (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. – P. 61–118. – Text : direkt.

188. Phil. Jud. De migratione Abrahami = Wendland, P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2 / P. Wendland (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 2020. – P. 268–314. – Text : direkt.

189. Phil. Jud. De mutat. nomin. = Wendland, P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 3 / P. Wendland (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. P. 156–203. – Text : direkt.

190. Phil. Jud. De opif. mund. = Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 1 / L. Cohn (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. – P. 1–60. – Text : direkt.

191. Phil. Jud. De plantatione = Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2 / P. Wendland (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 2020. – P. 133–169. – Text : direkt.

192. Phil. Jud. De posteritate Caini = Wendland, P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2 / P. Wendland (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. – P. 1–41. – Text : direkt.

193. Phil. Jud. De praemiis et poenis et De exsecrationibus = Cohn, L. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 5 / L. Cohn (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. – P. 336–376. – Text : direkt.

194. Phil. Jud. De providentia = Colson, F. H. Philo. Vol. 9 / F. H. Colson (ed.). – Repr. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1967. – P. 454–506. – Text : direkt.

195. Phil. Jud. De sacrif. Abel. et Cain. = Cohn, L. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 1 / L. Cohn (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 2013. P. 202–257. – Text : direkt.

196. Phil. Jud. De sobrietate = Wendland, P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2 / P. Wendland (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 2020. – P. 215–228. – Text : direkt.

197. Phil. Jud. De somniis = Wendland, P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 3 / P. Wendland (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. – P. 204–306. – Text : direkt.

198. Phil. Jud. De special. leg. = Cohn, L. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 5 / L. Cohn (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. – P. 1–265. – Text : direkt.

199. Phil. Jud. De virtutibus = Cohn, L. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 5 / L. Cohn (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. – P. 266–335. – Text : direkt.

200. Phil. Jud. De vita contemplativa = Cohn, L. ; Reiter, S. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 6 / L. Cohn, S. Reiter (eds.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. – P. 46–71. – Text : direkt.

201. Phil. Jud. De vita Mosis = Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 4 / L. Cohn (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. – P. 119–268. – Text : direkt.

202. Phil. Jud. Legatio ad Gaium = Cohn, L. ; Reiter, S. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 6 / L. Cohn, S. Reiter (eds.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. – P. 155–223. – Text : direkt.

203. Phil. Jud. Leg. allegor. = Cohn, L. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 1 / L. Cohn (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 2013. – P. 61–169. – Text : direkt.

204. Phil. Jud. Quaestiones in Exodum (fragmenta) = Petit, F. Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca / F. Petit (ed.) // Les oeuvres de Philon

d'Alexandrie. Vol. 33. – Paris : Éditions du Cerf, 1978. – P. 233–278, 281–306. – Texte : direct.

205. Phil. Jud. Quis rerum divinarum heres sit = Wendland, P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 3 / P. Wendland (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. – P. 1–71. – Text : direkt.

206. Phil. Jud. Quod deterius potiori insidiari soleat = Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 1 / L. Cohn (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 2013. – P. 258–298. – Text : direkt.

207. Phil. Jud. Quod deus sit immutabilis = Wendland, P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2 / P. Wendland (ed.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 2020. – P. 56–94. – Text : direkt.

208. Phil. Jud. Quod omnis probus liber sit = Cohn, L. ; Reiter, S. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 6 / L. Cohn, S. Reiter (eds.). – Repr. – Berlin : De Gruyter, 1962. – P. 1–45. – Text : direkt.

209. Phot. Bibl. cod. = Henry, R. Photius. Bibliothèque. T. II : «Codices» 84–185 / R. Henry (ed.). – Paris : Les Belles Lettres, 1960. – P. 1–300. – Texte : direct.

210. Phot. Homil. = Laourdas, B. Photius Constantinopolitanus. Homiliae / Φωτίου Ὁμιλίαι / B. Laourdas (ed.) // Ἑλληνικά № 12 (Παράρτημα). – Θεσσαλονίκη 1966. – Σελ. 1–186. – Τό κείμενο : άμεσο.

211. Phot. Epist. et Amphil. = Laourdas, B. ; Westerink, L. G. Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia. Vols. 1–6.2 / B. Laourdas, L.G. Westerink (eds.) // Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. – Leipzig: Teubner. Vol. 1: 1983, p. 2–197; Vol. 2: 1984, p. 1–253; Vol. 3: 1985, p. 4–166; Vol. 4: 1986, p. 1–190; Vol. 5: 1986, p. 1–263; Vol. 6.1: 1987, p. 1–138; Vol. 6.2: 1988. – Text : direkt.

212. Plat. = Platonis opera. Vols. 1–5 / J. Burnet (ed.). – Oxford : Clarendon Press, 1900–1907. – Text : direct.

213. Plot. Enn. I = Armstrong, A. H. Plotinus. In Seven Volumes. Vol. 1 : Enneads I.1–9 / A. H. Armstrong (ed., eng. trans.). – Cambridge : Harvard University Press, 1989. – 325 p. – Text : direct.

214. Plot. Enn. II = Armstrong, A. H. Plotinus. In Seven Volumes. Vol. 2 : Ennead II / A. H. Armstrong (ed., eng. trans.). – Repr. – Cambridge : Harvard University Press, 1990. – 301 p. – Text : direct.

215. Plot. Enn. III = Armstrong, A. H. Plotinus. In Seven Volumes. Vol. 3 : Enneads III.1–9 / A. H. Armstrong (ed., eng. trans.). – Cambridge : Harvard University Press, 1967. – Text : direct.

216. Plot. Enn. IV = Armstrong, A. H. Plotinus. In Seven Volumes. Vol. 4 : Enneads IV.1–9 / A. H. Armstrong (ed., eng. trans.). – Cambridge : Harvard University Press, 1984. – 441 p. – Text : direct.

217. Plot. Enn. V = Armstrong, A. H. Plotinus. In Seven Volumes. Vol. 5 : Enneads V.1–9 / A. H. Armstrong (ed., eng. trans.). – Cambridge : Harvard University Press, 1984. – 319 p. – Text : direct.

218. Plot. Enn. VI = Armstrong, A. H. Plotinus. In Seven Volumes. Vols. 6 (Enneads VI.1–5) – 7 (Enneads VI.6–9) / A. H. Armstrong (ed., eng. trans.). – Cambridge : Harvard University Press, 1988. – 345 p. – Text : direct.

219. Plut. Adversus Colotem (1107d–1127e) = Westman, R. ; Pohlenz, M. Plutarchi moralia. Vol. 6.2 / R. Westman, M. Pohlenz (eds.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1959. – S. 173–215. – Text : direkt.

220. Plut. Aetia Romana et Graeca (263d-304f) = Titchener, J. B. Plutarchi moralia. Vol. 2.1 / J. B. Titchener (ed.). – Repr. – Leipzig : Teubner, 1971. – S. 273–366. – Text : direkt.

221. Plut. Agis et Cleomenes = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 3.1 / K. Ziegler (ed.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1971. – S. 352–415. – Text : direkt.

222. Plut. Alcibiades = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 1.2 / K. Ziegler (ed.). – 3rd edn. – Leipzig : Teubner, 1964. – S. 226–274. – Text : direkt.

223. Plut. Alexander = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 2.2 / K. Ziegler (ed.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1968. – S. 152–253. – Text : direkt.

224. Plut. Amatorius (748e-771e) = Hubert, C. Plutarchi moralia. Vol. 4 / C. Hubert (ed.). – Repr. – Leipzig : Teubner, 1971. – S. 336–396. – Text : direkt.

225. Plut. An seni respublica gerenda sit (783b-797f) = Fowler, H. N. Plutarch's moralia. Vol. 10 / H. N. Fowler (ed.). – Repr. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1969. – P. 76–152. – Text : direkt.

226. Plut. Antonius = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 3.1 / K. Ziegler (ed.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1971. – S. 60–148. – Text : direkt.

227. Plut. Aratus = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 3.1 / K. Ziegler (ed.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1971. – S. 264–317. – Text : direkt.

228. Plut. Aristides = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 1.1 / K. Ziegler (ed.). – 4th edn. – Leipzig : Teubner, 1969. – S. 249–287. – Text : direkt.

229. Plut. Artaxerxes = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 3.1 / K. Ziegler (ed.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1971. – S. 318–351. – Text : direkt.

230. Plut. Caesar = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 2.2 / K. Ziegler (ed.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1968. – S. 253–337. – Text : direkt.

231. Plut. Cato Maior = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 1.1 / K. Ziegler (ed.). – 4th edn. – Leipzig : Teubner, 1969. – S. 287–324. – Text : direkt.

232. Plut. Cimon = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 1.1 / K. Ziegler (ed.). – 4th edn. – Leipzig : Teubner, 1969. – S. 332–359. – Text : direkt.

233. Plut. Conjugalia praecepta (138a-146a) = Babbitt, F. C. Plutarch's moralia. Vol. 2 / F. C. Babbitt (ed.). – Repr. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1962. – P. 298–342. – Text : direkt.

234. Plut. Crassus = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 1.2 / K. Ziegler (ed.). – 3rd edn. – Leipzig : Teubner, 1964. – S. 126–177. – Text : direkt.

235. Plut. De Alexandri magni fortuna aut virtute (326d–345b) = Nachstädt, W. Plutarchi moralia. Vol. 2.2 / W. Nachstädt (ed.). – Repr. – Leipzig : Teubner, 1971. – S. 75–120. – Text : direkt.

236. Plut. De cohibenda ira (452f–464d) = Pohlenz, M. Plutarchi moralia. Vol. 3 / M. Pohlenz (ed.). – Repr. – Leipzig : Teubner, 1972. – S. 157–186. – Text : direkt.

237. Plut. De cupiditate divitiarum (523c–528b) = Pohlenz, M. Plutarchi moralia. Vol. 3 / M. Pohlenz (ed.). – Repr. – Leipzig : Teubner, 1972. – S. 332–346. – Text : direkt.

238. Plut. De curiositate (515b–523b) = Pohlenz, M. Plutarchi moralia. Vol. 3 / M. Pohlenz (ed.). – Repr. – Leipzig : Teubner, 1972. – S. 311–332. – Text : direkt.

239. Plut. De E apud Delphos (384d–394c) = Sieveking, W. Plutarchi moralia. Vol. 3 / W. Sieveking (ed.). – Repr. – Leipzig : Teubner, 1972. – S. 1–24. – Text : direkt.

240. Plut. Dion = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 2.1 / K. Ziegler (ed.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1964. – S. 93–135. – Text : direkt.

241. Plut. De fortuna (97c–100a) = Babbitt, F. C. Plutarch’s moralia. Vol. 2 / F. C. Babbitt (ed.). – Repr. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1962. – P. 74–88. – Text : direkt.

242. Plut. De fortuna Romanorum (316c–326c) = Nachstädt, W. Plutarchi moralia. Vol. 2.2 / W. Nachstädt (ed.). – Repr. – Leipzig : Teubner, 1971. – S. 43–74. – Text : direkt.

243. Plut. De genio Socratis = Sieveking, W. Plutarchi moralia. Vol. 3 / W. Sieveking (ed.). – Repr. – Leipzig : Teubner, 1972. – S. 460–511. – Text : direkt.

244. Plut. De gloria Atheniensium (345c–351b) = Nachstädt, W. Plutarchi moralia. Vol. 2.2 / W. Nachstädt (ed.). – Repr. – Leipzig : Teubner, 1971. – S. 121–136. – Text : direkt.

245. Plut. De Herodoti malignitate (854e–874c) = Pearson, L. Plutarch’s moralia. Vol. 11 / L. Pearson (ed.). – Repr. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1970. – P. 8–128. – Text : direkt.

246. Plut. De Iside et Osiride (351c–384c) = Sieveking, W. Plutarchi moralia. Vol. 2.3 / W. Sieveking (ed.). – Repr. – Leipzig : Teubner, 1971. – S. 1–80. – Text : direkt.

247. Plut. De Pythiae oraculis (394d–409d) = Sieveking, W. Plutarchi moralia. Vol. 3 / W. Sieveking (ed.). – Repr. – Leipzig : Teubner, 1972. – S. 25–59. – Text : direkt.

248. Plut. De recta ratione audiendi (37b–48d) = Babbitt, F. C. Plutarch’s moralia. Vol. 1 / F. C. Babbitt (ed.). – Repr. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1969. – P. 204–258. – Text : direkt.

249. Plut. De tuenda sanitate praecepta = Babbitt, F. C. Plutarch’s moralia. Vol. 2 / F. C. Babbitt (ed.). – Repr. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1962. – P. 216–292. – Text : direkt.

250. Plut. De virtute et vitio = Babbitt, F. C. Plutarch’s moralia. Vol. 2 / F. C. Babbitt (ed.). – Repr. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1962. – P. 94–100. – Text : direkt.

251. Plut. Demetrius = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 3.1 / K. Ziegler (ed.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1971. – S. 1–60. – Text : direkt.

252. Plut. Fabius Maximus = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 1.2 / K. Ziegler (ed.). – 3rd edn. – Leipzig : Teubner, 1964. – S. 47–81. – Text : direkt.

253. Plut. Lycurgus = Perrin, B. Plutarch’s lives. Vol. 1 / B. Perrin (ed.). – Repr. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1967. – P. 204–302. – Text : direkt.

254. Plut. Lysander = Perrin, B. Plutarch’s lives. Vol. 4 / B. Perrin (ed.). – Repr. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1968. – P. 234–320. – Text : direkt.

255. Plut. Marcellus = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 2.2 / K. Ziegler (ed.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1968. – S. 105–147. – Text : direkt.

256. Plut. Maxime cum principibus philosopho esse disserendum (776a-779c) = Fowler, H. N. Plutarch’s moralia. Vol. 10 / H. N. Fowler (ed.). – Repr. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1969. – P. 28–46. – Text : direkt.

257. Plut. Mulierum virtutes (242e–263c) = Nachstädt, W. Plutarchi moralia. Vol. 2.1 / W. Nachstädt (ed.). – Repr. – Leipzig : Teubner, 1971. – S. 225–272. – Text : direkt.

258. Plut. Non posse suaviter vivi secundum Epicurum (1086c–1107c) = Westman, R. ; Pohlenz, M. Plutarchi moralia. Vol. 6.2 / R. Westman, M. Pohlenz (eds.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1959. – S. 124–172. – Text : direkt.

259. Plut. Pelopidas = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 2.2 / K. Ziegler (ed.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1968. – S. 60–105. – Text : direkt.

260. Plut. Pericles = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 1.2 / K. Ziegler (ed.). – 3rd edn. – Leipzig : Teubner, 1964. – S. 1–47. – Text : direkt.

261. Plut. Philopoemen = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 2.2 / K. Ziegler (ed.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1968. – S. 1–27. – Text : direkt.

262. Plut. Pyrrhus = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 3.1 / K. Ziegler (ed.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1971. – S. 153–203. – Text : direkt.

263. Plut. Pompeius = Perrin, B. Plutarch's lives. Vol. 5 / B. Perrin (ed.). – Repr. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1968. – P. 116–324. – Text : direkt.

264. Plut. Praecepta gerendae reipublicae (798a–825f) = Fowler, H. N. Plutarch's moralia. Vol. 10 / H. N. Fowler (ed.). – Repr. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1969. – P. 158–298. – Text : direkt.

265. Plut. Publicola = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 1.1 / K. Ziegler (ed.). – 4th edn. – Leipzig : Teubner, 1969. – S. 124–152. – Text : direkt.

266. Plut. Quaestiones convivales (612c–748d) = Hubert, C. Plutarchi moralia. Vol. 4 / C. Hubert (ed.). – Repr. – Leipzig : Teubner, 1971. – S. 1–335. – Text : direkt.

267. Plut. Quomodo adolescens poetas audire debeat (14d–37b) = Babbitt, F. C. Plutarch's moralia. Vol. 1 / F. C. Babbitt (ed.). – Repr. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1969. – P. 74–196. – Text : direkt.

268. Plut. Quomodo adulator ab amico internoscatur (48e – 74e) = Babbitt, F. C. Plutarch's moralia. Vol. 1 / F. C. Babbitt. – Repr. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1969. – P. 264–394. – Text : direkt.

269. Plut. Romulus = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 1.1 / K. Ziegler (ed.). – 4th edn. – Leipzig : Teubner, 1969. – S. 35–76. – Text : direkt.

270. Plut. Sertorius = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 2.1 / K. Ziegler (ed.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1964. – S. 257–281. – Text : direkt.

271. Plut. Solon = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 1.1 / K. Ziegler (ed.). – 4th edn. – Leipzig : Teubner, 1969. – P. 82–123. – Text : direkt.

272. Plut. Theseus = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 1.1 / K. Ziegler (ed.). – 4th edn. – Leipzig : Teubner, 1969. – S. 1–35. – Text : direkt.

273. Plut. Tiberius et Gaius Gracchus = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 3.1 / K. Ziegler (ed.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1971. – S. 416–458. – Text : direkt.

274. Plut. Timoleon = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 2.1 / K. Ziegler (ed.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1964. – S. 222–255. – Text : direkt.

275. Plut. Titus Flamininus = Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae. Vol. 2.2 / K. Ziegler (ed.). – 2nd edn. – Leipzig : Teubner, 1968. – S. 28–56. – Text : direkt.

276. Polycarp. Epist. ad Philip. = Bihlmeyer, K. ; Schneemelcher, W. Die apostolischen Väter / K. Bihlmeyer, W. Schneemelcher (eds.). – 3rd edn. – Tübingen : Mohr, 1970. – P. 114–120.

277. Rufin. Aquil. Basili Regula = Zelzer, K. Basili Regula : A Rufino Latine Versa / K. Zelzer (ed.) // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum № 86. – Vienna : Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986. – P. 1–230. – Text : direct.

278. Rufin. Aquil. Hist. eccl. = Eusebius Werke. Bd. 2. Tl. 2. Die Kirchengeschichte / Herausgeg. von E. Schwartz, Th. Mommsen, Fr. Winkelmann // Griechishen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge. Bd. 6. – Berlin : Academie Verlag, 1999. – S. 957–1040. – Text : direkt.

279. Socr. Schol. Hist. eccl. = Hansen, G. C. Sokrates. Kirchengeschichte / G. C. Hansen (ed.) // Griechishen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge. Bd. 1. – Berlin : Akademie Verlag, 1995. – S. 1–397. – Text : direkt.

280. Sozom. Hist. eccl. = Bidez, J. et al. Sozomène. Histoire ecclésiastique. Livres V–VI / J. Bidez et al. (eds., fr. trans.) // Sources Chrétiennes № 495. – Paris : Les Éditions du CERF, 2005. – Texte : direct.

281. SVF II = Arnim, H., von. Stoicorum Veterum Fragmenta. Vol. II. Chrysippi fragmenta logica et physica / H. von Arnim (ed.). – Stuttgart, 1964. – 348 p. – Textus : directus.

282. SVF III = Arnim, H., von. Stoicorum Veterum Fragmenta. Vol. III. Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi / H. von Arnim (ed.). – Stuttgart, 1964. – 269 p. – Textus : directus.

283. Sym. Neotheol. Hymn. = Kambylis, A. Symeon Neos Theologos. Hymnen / A. Kambylis (ed.) // Supplementa Byzantina № 3. – Berlin ; New York : De Gruyter, 1976. – S. 34–462. – Textus : direkt.

284. Tatian. Oratio ad Graecos = Marcovich, M. Tatiani Oratio ad Graecos / M. Marcovich (ed.) // Patristische Texte und Studien № 43. – Berlin ; New York : De Gruyter, 1995. – S. 7–75. – Text : direkt.

285. Theophil. Ad Autol. = Marcovich, M. Theophili Antiocheni ad Autolycum / M. Marcovich (ed.) // Patristische Texte und Studien № 44. – Berlin ; New York : De Gruyter, 1995. – S. 15–137. – Text : direkt.

286. Tertul. Ad nation. = Dekkers, E. ; Borleffs, J. G. Ph. ; Willems, R. et al. Tertulliani Opera. Pt. I. Opera catholica. Adversus Marcionem / E. Dekkers, J. G. Ph. Borleffs, R. Willems et al. (eds.) // Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 1. – Türnhout : Brepols, 1954. – P. 9–75. – Text : direct.

287. Tertul. Ad uxor. = Dekkers, E. ; Borleffs, J. G. Ph. ; Willems, R. et al. Tertulliani Opera. Pt. I. Opera catholica. Adversus Marcionem / E. Dekkers, J. G. Ph. Borleffs, R. Willems et al. (eds.) // Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 1. – Türnhout : Brepols, 1954. – P. 371–394. – Text : direct.

288. Tertul. Adv. Iud. (dub.) = Dekkers, E. ; Borleffs, J. G. Ph. ; Willems, R. et al. Tertulliani Opera. Pt. II. Opera montanistica / A. Gerlo, A. Kroymann, R. Willems et al. (eds.) // Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 2. – Türnhout : Brepols, 1954. – P. 1337–1396. – Text : direct.

289. Tertul. Adv. Marc. = Dekkers, E. ; Borleffs, J. G. Ph. ; Willems, R. et al. Tertulliani Opera. Pt. I. Opera catholica. Adversus Marcionem / E. Dekkers, J.G.Ph. Borleffs, R. Willems et al. (eds.) // Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 1. – Türnhout : Brepols, 1954. – P. 437–726. – Text : direct.

290. Tertul. Adv. Prax. = Dekkers, E. ; Borleffs, J. G. Ph. ; Willems, R. et al. Tertulliani Opera. Pt. II. Opera montanistica / A. Gerlo, A. Kroymann, R. Willems et al. (eds.) // Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 2. – Türnhout : Brepols, 1954. – P. 1157–1205. – Text : direct.

291. Tertul. De cult. femin. = Dekkers, E. ; Borleffs, J. G. Ph. ; Willems, R. et al. Tertulliani Opera. Pt. I. Opera catholica. Adversus Marcionem / E. Dekkers, J. G. Ph. Borleffs, R. Willems et al. (eds.) // Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 1. – Türnhout : Brepols, 1954. – P. 341–370. – Text : direct.

292. Tertul. De orat. = Dekkers, E. ; Borleffs, J. G. Ph. ; Willems, R. et al. Tertulliani Opera. Pt. I. Opera catholica. Adversus Marcionem / E. Dekkers, J.G.Ph. Borleffs, R. Willems et al. (eds.) // Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 1. – Türnhout : Brepols, 1954. – P. 255–274. – Text : direct.

Литература

293. Аверинцев, С. С. Древнееврейская литература / С. С. Аверинцев // История всемирной литературы. В 9 т. Т. 1. – Москва : Наука, 1983. – С. 271–302. – Текст : непосредственный.

294. Адо, П. Плотин или Простота взгляда / П. Адо ; пер. с фр. Е. Штофф. – Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. – 142 с. – Текст : непосредственный.

295. Аристотель. Метафизика // Его же. Сочинения в четырех томах / В. Ф. Асмус (ред.). Т. 1. – Москва : Мысль, 1976. – С. 64–367. – Текст : непосредственный.

296. Армстронг, А. Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию / А. Х. Армстронг ; пер. с англ. В. А. Самойлова. – Санкт–Петербург : Издательство Олега Абышко, 2006. – 256 с. – Текст : непосредственный.

297. Арутюнова, Н. Д. Истина. Добро. Красота : Взаимодействие концептов / Н. Д. Арутюнова // Логический анализ языка. Языки эстетики : Концептуальные поля прекрасного и безобразного. – Москва : Индрик, 2004. С. 5–29. – Текст : непосредственный.

298. Бальтазар, Г. У., фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I : Созерцание формы / Г. У. фон Бальтазар ; пер. с нем. О. Хмелевской. – Москва : Издательство ББИ, 2019. – 659 с. – Текст : непосредственный.

299. Бальтазар, Г. У., фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II : Сферы стилей. Часть 1 : Клерикальные стили / Г. У. фон Бальтазар ; пер. с нем. О. Хмелевской. – Москва : Издательство ББИ, 2020. – 379 с. – Текст : непосредственный.

300. Бальтазар, Х. У., фон. Истина симфонична / Х. У. фон Бальтазар ; пер. с нем. А. Ярина. – Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 151 с. – Текст : непосредственный.

301. Баранов, О. С. Идеографический словарь русского языка / О. С. Баранов. М. : Издательство Прометей МГПИ им. В.И. Ленина, 1990. – 1248 с. – Текст : непосредственный.

302. Блонский, П. П. Философия Плотина / П. П. Блонский. – Москва : Г. А. Леман и С. И. Сахаров, 1918. – 367 с. – Текст : непосредственный.

303. Болотов, В. В. Лекции по истории древней церкви. В 4 тт. Т. 2. История церкви в период до Константина Великого / В. В. Болотов. – Репр. изд. – Москва : Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994. – 509 с. – Текст : непосредственный.

304. Болотов, В.В. Лекции по истории древней Церкви. В 4 тт. Т. 4. История Церкви в период Вселенских Соборов. III. История богословской мысли В. В. Болотов. – Репр. изд. – Москва : Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994. – 636 с. – Текст : непосредственный.

305. Болотов, В. В. Учение Оригена о Св. Троице // Собрание церковно-исторических трудов : В 8-ми кн. Т. 1 / В. В. Болотов. – Москва : Мартис, 1999. – 583 с. – Текст : непосредственный.

306. Брок, С. Красота в христианской жизни согласно трудам преподобного Ефрема Сирина / С. Брок // Вестник Свято-Филаретовского института. – 2021. – Вып. 37. – С. 12–24.

307. Бычков, В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. Том 1. Раннее христианство. Византия / В. В. Бычков. – Москва ; Санкт–Петербург : Университетская книга, 1999. – 575 с. – Текст : непосредственный.

308. Бычков, В. В. Малая история византийской эстетики / В. В. Бычков. Киев : Путь к истине, 1991. – 407 с. – Текст : непосредственный.

309. Бычков, В. В. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита В. В. Бычков. – Москва : Российская акад. наук, Ин-т философии, 2015. – 142 с. – Текст : непосредственный.

310. Бычков, В. В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин / В. В. Бычков. – Москва : Ладомир, 1995. – 593 с. – Текст : непосредственный.

311. Василий (Кривошеин), архиеп. Проблема познаваемости Бога : сущность и энергия у свт. Василия Великого // Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды / Сост. диак. А. Мусин. – Нижний Новгород : Христианская библиотека, 2011. – С. 527–535. – Текст : непосредственный.

312. Василий Великий. Беседы на шестоднев : Беседа первая / пер. с древнегреч., примеч. и вступ. ст. О. В. Алиевой // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. III, № 1. С. 195–244.

313. Васильева, Т.В. Афинская школа философии // Ее же. Поэтика античной философии / Т.В. Васильева. – Москва : Академический проект ; Трикста, 2008. – С. 23–216. – Текст : непосредственный.

314. Васильева, Т. В. Писаная и неписаная философия Платона // Материалы к историографии античной и средневековой философии / Т. В. Васильева. – Москва : Институт философии, 1989. – С. 44–63. – Текст : непосредственный.

315. Вейнберг, Й. Введение в Танах. Пророки / Й. Вейнберг. – Москва : Мосты культуры, 2003. – 363 с. – Текст : непосредственный.

316. Венсан Депре, иером. ; Дунаев, А. Г. Макарий Великий / иером. Венсан Депре, А. Г. Дунаев // Православная энциклопедия. Т. 42. – Москва : ЦНЦ Православная энциклопедия, 2016. – С. 563–582. – Текст : непосредственный.

317. Волкова, Н. П. Бог-ум в философской теологии Платона, Аристотеля и Плотина / Н. П. Волкова // Вестник ПСТГУ. Серия I : Богословие. Философия. Религиоведение. – 2017. – Вып. 73. – С. 95–105.

318. Гагинский, А. М. Теоэстетика в контексте православного богословия / А. М. Гагинский // Христианское чтение. – 2022. – № 2. – С. 182–197.

319. Гартман, Н. Эстетика / Н. Гартман ; пер. с нем. Т. С. Батищевой, А. В. Дерюгиной, Е. В. Касьяновой, М. К. Мамардашвили. – Киев : Ника-Центр, 2004. – 640 с. – Текст : непосредственный.

320. Гилберт, К. Э.; Кун Г. История эстетики / К. Э. Гилберт, Г. Кун ; пер. с англ. В. В. Кузнецова, И. С. Тихомировой. – Санкт–Петербург : Алетейя, 2000. – 653 с. – Текст : непосредственный.

321. Грюнерт, А. Зрительная лексика в контексте философии познания Василия Великого / А. Грюнерт // Философия. Журнал Высшей школы экономики. – 2019. – Т. 3. № 1. – С. 121–144.

322. Грюнерт, А. О трепете перед красотой мироздания (по свт. Василию Великому) / А. Грюнерт. – Текст : электронный // Богослов.ru. – URL: https://bogoslov.ru/article/6171267 (дата обращения: 30.01.2022).

323. Грюнерт, А. Телесное зрение и созерцание в гносеологическом контексте : сравнение «Бесед на псалмы» Оригена и свт. Василия Великого / А. Грюнерт // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1 : Богословие. Философия. Религиоведение. – 2022. – № 102. – С. 11–28.

324. Давыденков, О., прот. Догматическое богословие : Учебное пособие / прот. О. Давыденков. – Москва : Издательство Православного Свято–Тихоновского гуманитарного университета, 2017. – 624 с. – Текст : непосредственный.

325. Древнегреческо-русский словарь. Т. I–II. М–Ω / Сост. И. Х. Дворецкий. – Москва : Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – 1906 с. – Текст : непосредственный.

326. Дунаев, А. Г. Мефодий, сщмч., еп. Олимпийский / А. Г. Дунаев // Православная энциклопедия. Т. 45. – Москва : ЦНЦ Православная Энциклопедия, 2017. – С. 103–110.

327. Дунаев, А. Г. Предисловие к Актам и Апологии св. Аполлония // Сочинения древних христианских апологетов / А. Г. Дунаев. – Санкт–Петербург : Алетейя, 1999. – С. 375–393. – Текст : непосредственный.

328. Евдокимов, П. Искусство иконы : Богословие красоты / Пер. с фр. иеромон. Димитрия (Захарова), Е. Л. Майданович. Клин : Христианская жизнь, 2007. – 384 с. – Текст : непосредственный.

329. Епифанович, С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / С. Л. Епифанович. – Москва : Мартис, 1996. – 220 с. – Текст : непосредственный.

330. Ефрем Сирин, прп. О рае // Его же. Творения. Т. 5. Писания духовно-нравственные. Толковательные писания. – Москва : Русский паломник, 2014. – С. 238–272. – Текст : непосредственный.

331. Каппадокийская школа // Православная энциклопедия. Т. 30. – Москва : ЦНЦ Православная энциклопедия, 2012. – С. 565–568. – Текст : непосредственный.

332. Карасев, Н. А., прот. Феномен православной мистики : истоки и осмысление в русской богословской мысли XVIII – сер. XX вв. : диссертация на соискание ученой степени доктора богословия / прот. Н. А. Карасев. – Москва : Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия 2020. – 670 с. – Текст : непосредственный.

333. Каллист (Уэр), митр. Красота спасет мир / митрополит Каллист (Уэр) // Богословие красоты / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. – Москва : Издательство Библейско-богословского института, 2013. – С. 27–39. – Текст : непосредственный.

334. Кобозева, И. М. Лингвистическая семантика : Учебник для вузов / И. М. Кобозева. – Москва : УРСС, 2000. – 352 с. – Текст : непосредственный.

335. Леонов, В., прот. Основы православной антропологии : Учебник / протоиерей В. Леонов. – 2-е изд. – Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. – 456 с. – Текст : непосредственный.

336. Липатов-Чичерин, Н. А. «Толкование на пророка Исаию», приписываемое святителю Василию Великому : критический обзор исследований проблемы авторства / Н. А. Липатов-Чичерин // Святитель Василий Великий в богословской традиции Востока и Запада. – Москва : Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2022. – С. 329–364. – Текст : непосредственный.

337. Лосев, А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика) / А. Ф. Лосев. – Москва : Высшая школа, 1963. – 583 с. – Текст : непосредственный.

338. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Т. 2 : Софисты. Сократ. Платон / А. Ф. Лосев. – Москва : Искусство, 1969. – 715 с. – Текст : непосредственный.

339. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Т. 3 : Высокая классика / А. Ф. Лосев. – Москва : Искусство, 1974. – 597 с. – Текст : непосредственный.

340. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Т. 4 : Аристотель и поздняя классика / А. Ф. Лосев. – Москва : Искусство, 1975. – 775 с. – Текст : непосредственный.

341. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Т. 5 : Ранний эллинизм. – Москва : Искусство, 1979. – 815 с. – Текст : непосредственный.

342. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Т. 6 : Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – Москва : Искусство, 1980. – 766 с. – Текст : непосредственный.

343. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Т. 7 : Последние века. Кн. 1 – 2 / А. Ф. Лосев. – Москва : Искусство, 1988. – 413 с. – Текст : непосредственный.

344. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Т. 7 : Последние века. Кн. 2 – 2 / А. Ф. Лосев. – Москва : Искусство, 1988. – 447 с. – Текст : непосредственный.

345. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Т. 8 : Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1 / А. Ф. Лосев. – Москва ; Харьков : АСТ ; Фолио, 2000. – 830 с. – Текст : непосредственный.

346. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Т. 8 : Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2 / А. Ф. Лосев. – Москва ; Харьков : АСТ ; Фолио, 2000. – 676 с. – Текст : непосредственный.

347. Лосев, А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / А. Ф. Лосев. – Москва : Мысль, 1998. – 750 с. – Текст : непосредственный.

348. Лосский, В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский. – Москва : АСТ, 2006. – С. 111–308. – Текст : непосредственный.

349. Майоров, Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Г. Г. Майоров. – Москва : Мысль, 1979. – 431 с. – Текст : непосредственный.

350. Мейендорф, И., прот. Введение в святоотеческое богословие / протоиерей И. Мейендорф. – Минск : Лучи Софии, 2007. – 384 с.

351. Михайлов, П. Б. Дидим Слепец / П. Б. Михайлов // Православная энциклопедия. Т. 14. – Москва : ЦНЦ Православная энциклопедия, 2006. С. 677–686. – Текст : непосредственный.

352. Мочалова, И. Неписаная философия Платона как проблема современного платоноведения / И. Мочалова // Платоновские исследования. – 2016. – № 5. – С. 104–119.

353. Новая философская энциклопедия. В 4 т. / Под ред. В. С. Степина, Г. Ю. Семигина. – М. : Мысль, 2010.

354. Овчаренко, А. В., диак. Божественная красота в творениях свт. Василия Великого в связи с его учением о богопознании / диакон А. Овчаренко // Христианское чтение. – 2022. – № 2. – С. 14–24.

355. Овчаренко, А. В., диак. Апофатическое понятие Божественной красоты у свт. Василия Великого и в последующей греческой патристике / диакон А. Овчаренко // Христианское чтение. – 2024. – № 3. – С. 54–67.

356. Овчаренко, А. В., диак. Вопрос о созерцании божественной красоты по творениям свт. Василия Великого / диакон А. Овчаренко // Научные труды Самарской духовной семинарии : сб. статей. Вып. IX–X. – Самара : ООО «Слово», 2021. – С. 240–251.

357. Овчаренко, А. В., диак. Использование понятия красоты при описании мистического опыта в греческой патристике / диакон А. Овчаренко // Сретенское слово. – 2024. – № 2(10). – С. 44–78.

358. Овчаренко, А. В., диак. Красота человеческой души как концепция античной философии / диакон А. Овчаренко // Сретенское слово. – 2022. – № 3. – С. 30–45.

359. Овчаренко, А. В., диак. Свт. Василий и вопрос красоты / диакон А. Овчаренко // Государство, Церковь, право : конституционно-правовые и богословские проблемы : Материалы XIII Международной научной конференции, посвященной 250-летию воссоединения Белоруссии и России, Москва, 28 апреля 2022 г. / Под ред. С. Н. Бабурина и А. М. Осавелюка. – Москва : Книжный мир, 2022. – С. 62–72.

360. Овчаренко, А. В., диак. Концепт божественной красоты в произведениях свт. Василия Великого : семантическая функция и происхождение / диакон А. Овчаренко // Вестник ПСТГУ. Серия I : Богословие. Философия. Религиоведение. – 2023. – Вып. 105. – С. 26–45.

361. Овчаренко, А. В., диак. Субъект созерцания Божественной красоты в произведениях святителя Василия Великого / диакон А. Овчаренко // Христианство на Ближнем Востоке. – 2023. – Т. 7. № 1. – С. 282–320.

362. Овчаренко, А. В., диак. Красота после эстетики : Становление новой богословской категории / диакон А. В. Овчаренко // Вестник ПСТГУ. Серия I : Богословие. Философия. Религиоведение. – 2018. – Вып. 75. – С. 48–64.

363. Овчаренко, А. В., диак. Эсхатологическое прочтение Пс. 114. 7–9 свт. Василием Великим : метафора оптического восприятия божественной красоты / диакон А. В. Овчаренко // XXXII Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета : Материалы. – Москва : Издательство ПСТГУ, 2022. – С. 13–16.

364. Ориген. Толкования на Евангелие от Иоанна / Ориген ; Пер. с древнегреч. О. И. Кулиева. – Санкт–Петербург : Издательство РХГА, 2018. – 540 с. – Текст : непосредственный.

365. Панагопулос, И. Толкование Священного Писания у отцов церкви. Т. 1 : Первые три века и александрийская экзотерическая традиция до пятого века / И. Панагопулос ; пер. с греч. свящ. М. Михайлова. – Москва : Перервинская православная духовная семинария, 2013. – 570 с. – Текст : непосредственный.

366. Панагопулос, И. Толкование Священного Писания у отцов церкви. Т. 2 : IV-V века / И. Панагопулос ; пер. с греч. свящ. М. Михайлова. – Москва : Перервинская православная духовная семинария, 2015. – 451 с. – Текст : непосредственный.

367. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1–4 / А. Ф. Лосев и др. (ред., рус. пер.). – Москва : Институт философии, Мысль, 1990–1994. – Текст : непосредственный.

368. Плотин. Первая эннеада / Плотин ; Т. Г. Сидаш, Р. В. Светлов (рус. пер.). – Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2004. – 320 с. – Текст : непосредственный.

369. Плотин. Третья эннеада / Плотин ; Т. Г. Сидаш (рус. пер.). – Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2004. – 480 с. – Текст : непосредственный.

370. Плотин. Пятая эннеада / Плотин ; Т. Г. Сидаш (рус. пер.). Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2005]. – 320 с. – Текст : непосредственный.

371. Смирнов, Д. В. Платонизм / Д. В. Смирнов // Православная энциклопедия. Т. 56. – Москва : ЦНЦ Православная энциклопедия. С. 669–696. – Текст : непосредственный.

372. Попов, И., мученик. Конспект лекций по патрологии / мученик И. Попов. – Тверь : Булат, 2006. – 372 с. – Текст : непосредственный.

373. Реале, Дж.; Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. 1 : Античность / Дж. Реале, Д. Антисери ; пер. с ит. С. Мальцевой. – Санкт-Петербург : Петрополис, 1997. – 320 с. – Текст : непосредственный.

374. Рист, Дж. М. Плотин : путь к реальности / Дж. М. Рист ; пер. с англ. Е. В. Афонасина, И. В. Берестова. – Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2005. – 320 с. – Текст : непосредственный.

375. Робинсон, Т. М. Диалогическая форма и «эволюционный» подход к Платону / Т. М. Робинсон // Платоновские исследования. – 2015. – № 3. – С. 9–29.

376. Фокин, А. Р. Руфин Аквилейский / А. Р. Фокин // Православная энциклопедия. Т. 60. – Москва : ЦНЦ Православная энциклопедия, 2021. – С. 627–639. – Текст : непосредственный.

377. Саврей, В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли / В. Я. Саврей. – Изд. 3-е. – Москва : КомКнига, 2011. – 1008 с. – Текст : непосредственный.

378. Саврей, В. Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли / В. Я. Саврей. – Москва : Издательство Московского университета, 2012. – 256 с. – Текст : непосредственный.

379. Сагарда, Н. И.; Сагарда, А. И. Полный корпус лекций по патрологии / Н. И. Сагарда, А. И. Сагарда. – Санкт-Петербург : Воскресение, 2004. – 1209 с. – Текст : непосредственный.

380. Св. Иустин Философ и Мученик. Творения / Святой Иустин Философ и Мученик ; пер. с древнегреч. прот. П. Преображенского. – Репр. изд. – Москва : Паломник, Благовест, 1995. – 485 с. – Текст : непосредственный.

381. Серёгин, А. В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах» / А. В. Серёгин. – Москва : Институт философии РАН, 2005. – 200 с.

382. Сирин Е., свят. Творения. Т. 5. Писания духовно-нравственные. Толковательные писания / преподобный Ефрем Сирин ; пер. с древнесирийского. М. : Русский паломник, 2014. – 472 с. – Текст : непосредственный.

383. Спасский, А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени) / А. Спасский. Сергиев Посад, 1914. – 648 с. - Текст : непосредственный.

384. Степанова, А. С. Философия Древней Стои / А. С. Степанова. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1995. – 271 с. – Текст : непосредственный.

385. Столяров, А. А. Стоя и стоицизм / А. А. Столяров. – Москва : АО Ками Груп, 1995. – 442 с. – Текст : непосредственный.

386. Татаркевич, В. История шести понятий / В. Татаркевич. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 2002. – 376 с. – Текст : непосредственный.

387. Тюленев, В. М. Рождение латинской христианской историографии : С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского / В. М. Тюленев. – Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2005. – 286 с. – Текст : непосредственный.

388. Умное делание. О молитве Иисусовой. Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей / Сост. игумен Харитон. – Минск : Лучи Софии, 2001. – 349 с. – Текст : непосредственный.

389. Фестюжьер, А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону А.-Ж. Фестюжьер. – Санкт-Петербург : Наука, 2009. – 498 с. – Текст : непосредственный.

390. Флоровский, Г., прот. Восточные Отцы IV века / протоиерей Г. Флоровский. – Минск : Изд-во Белорусского экзархата, 2006. – 304 с. – Текст : непосредственный.

391. Фокин, А. Р. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике : спец. 09.00.03 – «история философии» : диссертация… доктора философских наук / А. Р. Фокин. – Москва, 2013. – 472 с.

392. Фокин, А. Р. Евагрий Понтийский / А. Р. Фокин // Православная Энциклопедия. Т. 16. – Москва : ЦНЦ Православная Энциклопедия, 2007. – С. 557–581. – Текст : непосредственный.

393. Фокин, А. Р. Евагрий Понтийский – теоретик восточно-христианской мистико-аскетической традиции / А. Р. Фокин // Мистицизм : теория и история / Отв. ред. Е. Г. Балагушкин, А. Р. Фокин. – Москва : ИФРАН, 2008. – С. 72–97. – Текст : непосредственный.

394. Фокин, А. Р. Зрительный акт как аналогия происхождения Ума (Плотин – Марий Викторин – Августин) / А. Р. Фокин // Платоновские Исследования. 2015. – III (2015/2). – С. 117–146.

395. Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Хрисипп из Сол. Ч. 1 : Логические и физические фрагменты (Фрг. 1–521). Ч. 2 : Физические фрагменты (Фрг. 522–1216) / Хрисипп из Сол ; А. А. Столяров (рус. пер.). – Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999, 2002. – 272 ; 260 с. – Текст : непосредственный.

396. Фрагменты ранних стоиков. Т. III. Ч. 1. Хрисипп из Сол. Этические фрагменты (Фрг. 1–777) / Хрисипп из Сол ; А. А. Столярова (рус. пер.). – Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2007. – 300 с. – Текст : непосредственный.

397. Харт Д. Б. Красота бесконечного : Эстетика христианской истины / Д. Б. Харт. – Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 672 с. – Текст : непосредственный.

398. Хлебников, Г. В. Античная философская теология / Г. В. Хлебников. – 2-е изд. – Москва : ЛЕНАНД, 2014. – 312 с. – Текст : непосредственный.

399. Чанышев, А. Н. Аристотель / А. Н. Чанышев. – 2-е изд. – Москва : Мысль, 1987. – 220 с. – Текст : непосредственный.

400. Чернейко, Л. О. Лингво-философский анализ абстрактного имени / Л. О. Чернейко. – Москва, 1997. – 319 с. – Текст : непосредственный.

401. Шаталова, Т. И. Англо-русский идеографический словарь / Т. И. Шаталова. – Москва : Русский язык, 1993. – 237 с. – Текст : непосредственный.

402. Шестаков, В. П. Очерки по истории эстетики. От Сократа до Гегеля / В. П. Шестаков. – Москва : Мысль, 1979. – 372 с. – Текст : непосредственный.

403. Шмеман, А., прот. Неизданное произведение св. Марка Ефесского «О воскресении» / протоиерей А. Шмеман // Православная мысль. Труды Православного богословского института. – 1951. – № 8. – С. 137–146.

404. Шохин, В. К. Агатология : Современность и классика / В. К. Шохин. – Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – 359 с. – Текст : непосредственный.

405. A Greek-English Lexicon / Compiled by H.G. Liddell and R. Scott. – Oxford : Clarendon Press, 1996. – 2041 p. – Text : direct.

406. A History of Biblical Interpretation. Vol. 1: Th Ancient Period / A.J. Hauser, D.F. Watson (eds.). – Grand Rapid ; Cambridge, 2003. – 536 p. – Text : direct.

407. A Patristic Greek Lexicon / G. W. H. Lampe (ed.). – London : Oxford University Press, 1961. – 1568 p. – Text : direct.

408. Αγγελής, Δ. Αισθητική Βυζαντινή : Η έννοια του κάλλους στον Μέγα Βασίλειο. – Αθήνα : Οι εκδόσεις των φίλων, 2004. – 232 σελ. – Τό κείμενο : άμεσο.

409. Alieva, O. Theology as Christian Epopteia in Basil of Caesarea / O. Alieva // Journal of Early Christian Studies. – 2020. – Vol. 28. No. 3. – P. 373–394.

410. Armstrong, A. H. Beauty and the Discovery of Divinity in the Thought of Plotinus / A. H. Armstrong // Plotinian and Christian Studies. – London : Variorum Reprints, 1979. – P. 155–163. – Text : direct.

411. Arnou, R. Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin / R. Arnou. – Paris : Librairie Félix Alcan, 1923. – 323 p. – Text : direct.

412. Aubineau, M. Introduction / M. Aubineau // Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité / Sources Chrétiennes № 119. – Paris, 1966. – P. 29–213. – Texte : direct.

413. Balthasar, H. U., von. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III, 1. In Raum der Metaphysik. Tl. 1. Altertum / H. U. von Balthasar. – 3. Aufgabe. – Einsiedeln : Johannes Verlag, 2009. – 370 S. – Text : direkt.

414. Balthasar, H. U., von. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III, 2. Theologie. Tl. 1. Alter bund / H. U. von Balthasar. – 2. Aufgabe – Einsiedeln : Johannes Verlag, 1989. – 416 S. – Text : direkt.

415. Balthasar, H. U., von. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa / H. U. von Balthasar. – San Francisco, 1995. – 194 p. – Text : direct.

416. Bender, M. The Dawn of the Invisible. The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages : Pseudo-Dionysius the Areopagite – Albert the Great – Thomas Aquinas – Nicholas of Cusa / M. Bender. – Münster, 2010. – 400 p. – Text : direct.

417. Bernardi, J. La prédication des pères cappadociens : le prédicateur et son auditoire. – Marseille, 1968. – 422 p. – Texte : direct.

418. Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullian / J. Allenbach et al. (eds.). – Paris : Édirions du centre national de la recherche scientifique, 1975. – 546 p. – Texte : direct.

419. Fedwick, P. J. Bibliotheca Basiliana universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea. II. The Homiliae Morales, Hexaemeron, De Litteris, with additional coverage of the Letters. Pts. 1–2 / P. J. Fedwick. – Turnhout : Brepols Publishers, 1996. – 1326 p. – Text : direct.

420. Fedwick, P. J. Bibliotheca Basiliana universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea. V. Studies of Basil of Caesarea and His World : An Annotated Bio-Bibliography / P. J. Fedwick. – Turnhout : Brepols Publishers, 2004. – 975 p. – Text : direct.

421. Bordt, M. Platons Theologie / M. Bordt. – München : Alber, 2006. – 288 S.– Text : direkt.

422. Courtonne, Y. Saint Basile et l'héllenisme : Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaéméron de Basile le Grand / Y. Courtonne. – Paris : Didot, 1934. – 247 p. – Texte : direct.

423. Courtonne, Y. Un témoin du IV^{e} siècle : Saint Basile et son temps d'après sa correspondance / Y. Courtonne. – Paris : Société d'édition Les belles lettres, 1973. – 560 p. – Texte : direct.

424. Crouzel, H. Origene / H. Crouzel ; trad. in ital. L. Fatica. – Roma : Borla Edizioni, 1986. – 376 p. – Testo : diretto.

425. Crouzel, H. Théologie de l'image de Dieu chez Origène / H. Crouzel. – Paris : Aubier, 1955. – 288 p. – Texte : direct.

426. Daniélou, J. Origène / J. Daniélou. – Paris, 1948. – 310 p. – Texte : direct.

427. Daniélou, J. Platonisme et théologie mystique : doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse / J. Daniélou. – Paris : Aubier, 1944. – 337 p. – Texte : direct.

428. Dehnhard, H. Das Problem des Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De Spiritu Sancto / H. Dehnhard. – Berlin : Walter De Gruyter, 1964. – 100 S. – Text : direkt.

429. DelCogliano, M. Basil of Caesarea, Didymus the Blind, and the Anti-Pneumatomachian Exegesis of Amos 4:13 and John 1:3 / M. DelCogliano // The Journal of Theological Studies. – 2010. – Vol. 61 (2). – P. 644–658.

430. Dillon, J. The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 22 / J. Dillon. – New York : Cornell University Press, 1996. – 459 p. – Text : direct.

431. Druzhinina, O. A. The Ecclesiology of St. Basil the Great. A Trinitarian Approach to the Life of the Church / O. A. Druzhinina. – Eugene, OR : Pickwick Publications, 2016. – 201 p. – Text : direct.

432. Eudokimov, P. La Connaissance de Dieu selon la Tradition orientale, L'enseignement patristique, liturgique et iconographique / P. Eudokimov. – Lyons : X. Mappus, 1967. – 158 p. – Texte : direct.

433. Fedwick, P. J. A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea / P. J. Fedwick // Basil of Caesarea : Christian, Humanist, Ascetic / P. J. Fedwick (ed.). – Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981. – P. 3–19. – Text : direct.

434. Fedwick, P. J. The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea / P. J. Fedwick. – Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979. – 202 p. – Text : direct.

435. Fedwick, P. J. The Translations of the Works of Basil Before 1400 / P. J. Fedwick // Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic / P. J. Fedwick (ed.). – Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981. – P. 439–512. – Text : direct.

436. Gaiser, K. Platons ungeschrisebene Lehre / K. Gaiser // Studien zur systematischen und geschichtlicher Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schühle. – Stuttgart, 1963. – S. 441–555. – Text : direkt.

437. Gallay, P. Introduction / P. Gallay // Sources Chrétiennes № 250. – Paris : Les Éditions du CERF, 1978. – P. 7–65. – Text : direct.

438. Gerson, L. P. God and Greek Philosophy : Studies in the Early History of Natural Theology / L. P. Gerson. – London ; New York : Routledge, 1990. – 310 p. – Text : direct.

439. Gribomont, J.-J. Histoire du texte des Ascetiques de saint Basile / J.-J. Gribomont // Bibliotheque du Museon № 32. – Louvain : Publications universitaires, Institut orientaliste, 1953. – 348 p. – Texte : direct.

440. Hackforth, R. Plato’s Theism / R. Hackforth // Studies in Plato’s Metaphysics / R. E. Allen (ed.). – London : Routledge & Kegan Paul, 1967. – P. 439–447. – Text : direct.

441. Hart, D. B. The Beauty of the Infinite : The Aesthetics of Christian Truth / D. B. Hart. – Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans, 2003. – 462 – Text : direct.

442. Hildebrand, S. M. Basil of Caesarea / S. M. Hildebrand. – Grand Rapids : Baker Academic, 2014. – 220 p. – Text : direct.

443. Hildebrand, S. M. The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth / S. M. Hildebrand. – Washington : The Catholic University of America Press, 2009. – 254 p. – Text : direct.

444. Hyland, D. A. Plato and the Question of Beauty / D. A. Hyland. – Bloomington : Indiana University Press, 2008. – 150 p. – Text : direct.

445. Ivánka, E., von. Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter / E. von Ivánka. – Einsiedeln : Johannes Verlag, 1964. – 496 p. – Text : direkt.

446. Jaeger, W. The Theology of the Early Greek Philosophers / W. Jaeger. – Oxford : Oxford University Press, 1947. – 259 p. – Text : direct.

447. Karahan, A. Beauty in the Eyes of God. Byzantine Aesthetics and Basil of Caesarea / A. Karahan // Byzantion. – 2012. – Vol. 82. – P. 165–212.

448. Karfíková, L. «De esse ad pulchrum esse». Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor / L. Karfíková. – Turnhout : Brepols, 1998. – 538 p. – Text : direkt.

449. Kennedy, G. A. A New History of Classical Rhetoric / G. A. Kennedy. – Princeton : Princeton University Press, 1994. – 301 p. – Text : direct.

450. Krämer, H. J. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie / H. J. Krämer. – Heidelberg, 1959. – 600 S. – Text : direkt.

451. Krämer, H. J. Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. – Amsterdam : Verlag P. Schippers, 1964. – 480 S. – Text : direct.

452. Kustas, G. L. Saint Basil and the Rhetorical Tradition / G. L. Kustas // Basil of Caesarea : Christian, Humanist, Ascetic / P. J. Fedwick (ed.). – Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981. – P. 221–279. – Text : direct.

453. Lavatori, R. Lo Spirito santo e il suo mistero. Esperenza e teologia nel trattato «Sullo Spirito santo» di Basilio / R. Lavatori. – Citta’ del Vaticano, 1986. – 188 p.

454. Lossky, V. N. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient / V. N. Lossky. – Paris : Edition du Cerf, 1944. – 264 p. – Texte : direct.

455. Lossky, V. La notion des analogies chez Denis le Pseudo-Aréopagite / V. Lossky // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. Vol. 5. – Paris. 1930. – P. 279–309. – Texte : direct.

456. Lossky, V. La théologie negative dans la doctrine de Denis / V. Lossky // Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Vol. 28. – Paris, 1939. – P. 204–221.

457. Lossky, V. N. Vision de Dieu / V. N. Lossky. – Paris : Delachaux & Niestlé, 1962. – 142 p. – Texte : direct.

458. Lot-Borodine, M. La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs / M. Lot-Borodine. – Paris : Editions du Cerf, 1970. – 290 p. – Texte : direct.

459. Lot-Borodine, M. La doctrine de la «déification» dans l'Église grecque jusqu'au XI e siècle / M. Lot-Borodine // Revue de l'histoire des religions. – Vol. 105. – 1932. – P. 5–43.

460. Louth, A. The Appeal to the Cappadocian Fathers and Dionysios the Areopagite in the Iconoclast Controversy / A. Louth // Gregory of Nazianzus : Images and Reflections / J. Børtnes, T. Hägg (eds.). – Copengagen : Museum Tusculanum Press, University of Copengagen, 2006. – P. 271–282.

461. McConnell, T. P. Illumination in Basil of Caesarea's Doctrine of the Holy Spirit / T. P. McConnell. – Minneapolis : Fortress Press, 2014. – 247 p. – Text : direct.

462. McGuckin, J. A. St Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography / J. A. McGuckin. – Crestwood, New York : St Vladimir’s Seminary Press, 2001. – 433 p. – Text : direct.

463. McGuckin, J.A. Standing in God’s Holy Fire : The Spiritual Tradition of Byzantium / J. A. McGuckin. – New York : Orbis Books, 2001. – 172 p. – Text : direct.

464. Moreschini, Cl. Introduction / Cl. Moreschini // Sources Chrétiennes № 318. – Paris : Les Éditions du CERF, 1985. – P. 9–79. – Texte : direct.

465. Moreschini, Cl. Introduction / Cl. Moreschini // Sources Chrétiennes № 358. – Paris : Les Éditions du CERF, 1990. – P. 9–101. – Texte : direct.

466. Murphy, F. X. Rufinus of Aquileia (345–411): His Life and Works / F. X. Murphy. – Washington, 1945. – 298 p. – Text : direct.

467. Murphy, F. X. The Patristic Origins of Orthodox Mysticism / F. X. Murphy // Mystics Quarterly. – 1984. – 10. – P. 59–63.

468. O'Meara, D. J. Plotinus. An Introduction to the Enneads / D. J. O'Meara. – Oxford, 1995. – 154 p. – Text : direct.

469. Orphanos, M. A. Creation and Salvation according to St. Basil of Caesarea / M. A. Orphanos. – Athens, 1975. – 173 p. – Text : direct.

470. Otis, B. Cappadocian Thought as a Coherent System / B. Otis // Dumbarton Oaks Papers. – 1958. – Vol. 12. – P. 97–124.

471. Peter, K. Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura / K. Peter. – Werl : Dietrich-Coelde-Verlag, 1964. – 144 S. – Text : direkt.

472. Pöltner, G. Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin / G. Pöltner. – Wein, Freiburg, Basel : Herder, 1978. – 214 p. – Text : direct.

473. Pouchet, R. Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratcégie de communion / R. Pouchet. – Roma : Institutum patristicum Augustinianum, 1992. – 798 p. – Texte : direct.

474. Quasten, J. Patrology. Vol. 3 / J. Quasten. – Westminster : Christian Classics Inc., 1983. – 605 p. – Text : direct.

475. Reynolds, R. E. Basil and the Early Medieval Latin Canonical Collections / R. E. Reynolds // Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic / P. J. Fedwick (ed.). – Toronto, 1981. – P. 513–532. – Text : direct.

476. Rist, J. M. Basil's "Neoplatonism" : Its Background and Nature / J. M. Rist // Basil of Caesarea : Christian, Humanist, Ascetic / P. J. Fedwick (ed.). – Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981. – P. 137–220. – Text : direct.

477. Rousseau, Ph. Basil of Cesarea / Ph. Rousseau. – Berkeley; Los Angeles; Oxford : University of California Press, 1994. – 432 p. – Text : direct.

478. Russell, N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition / N. Russell. – Oxford : Oxford University Press, 2004. – 418 p. – Text : direct.

479. Sammon, B. Th. Called to Attraction : An Introduction to the Theology of Beauty / B. Th. Sammon. Eugene, 2017. – 170 p. – Text : direct.

480. Sammon, B. Th. The God Who Is Beauty : Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite / B. Th. Sammon. – Princeton, 2013. – 387 p. – Text : direct.

481. Koschorke, K. Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea / K. Koschorke. – Freiburg : Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1991. – 403 S. – Text : direkt.

482. Serafim Seppälä. Functions of beauty in St. Basil the Great / Serafim Seppälä // The actuality of St. Basil the Great : conference lectures : texts from the conference The Actuality of St. Basil the Great in Turku 2010. – Turku : Åbo Akademi, 2011. – P. 235–256. – Text : direct.

483. Silvas, A. The Asketikon of St Basil the Great / A. Silvas. – Oxford : Oxford University Press, 2005. – 516 p. – Text : direct.

484. The Analogy of Beauty. The Theology of Hans Urs von Balthasar / J. Riches (ed.). – Edinburg : T. & T. Clark Ltd., 1986. – 256 p. – Text : direct.

485. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an appendix containing the Biblical Aramaic / F. Brown, S. R. Driver, Ch. A. Briggs. – Peabody, Mass. : Hendrickson Publishers, 2007 [repr.]. – 1127 p. – Text : direct.

486. The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar / E. T. Oakes, D. Moss (eds.). – Cambridge : Cambridge University Press. 2004. – 282 p. – Text : direct.

487. The Cambridge Companion to Plato / R. Kraut (ed.). – Cambridge, 1992. – 560 p. – Text : direct.

488. The Cambridge Companion to the Stoics / Br. Inwood (ed.). – Cambridge : Cambridge University Press, 2003. – 438 p. – Text : direct.

489. The Oxford Handbook of Biblical Studies / J.W. Rogerson, J.M. Lieu (eds.). – Oxford : Oxford University Press, 2008. – 920 p. – Text : direct.

490. Theological Aesthetics after von Balthasar / O. V. Bychkov and J. Fodor (eds.). – Hampshire, Burlington : Ashgate, 2008. – 238 p. – Text : direct.

491. Theological Aesthetics : A Reader / By G. E. Thiessen. – Grand Rapids; Cambridge : Eerdmans, 2004. – 416 p. – Text : direct.

492. Thesaurus linguae graecae. A Digital Library of Greek Literature. – URL: https://stephanus.tlg.uci.edu. – Text : electronic.

493. Turcescu, L. Prosōpon and Hypostasis in Basil of Caesarea's "Against Eunomius" and the Epistles / L. Turcescu // Vigiliae Christianae. – 1997. – Vol. 51, No. 4. – P. 374–395.

494. Van Riel, G. Plato's gods / G. Van Riel // Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology. – London, 2016. – 137 p. – Text : direct.

495. Völker, W. Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik / W. Völker. – Tübingen, 1931. – 236 S. – Text : direkt.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Приложение 1 – Использование понятия Божественной красоты в патристике II – IV вв. (до свт. Василия Великого)

		БК = свет	**БК = благо**	**БК = слава**	**БК атрибут Отца**	**БК атрибут Логоса**	**Бог субъект созерцания**	протология	**Домостроительство Сына**	аскетика	эстетика	интроспекц./образ Бож./Церк.	**Домостроительство Св. Духа**	человек созерцает БК	апофатизм	обожение	эротика	эсхатология	ангелы субъекты созерцания
		{1}	**{2}**	**{3}**	**{4}**	**{5}**	**{6}**	{7}	**{8}**	{9}	{10}	{11}	**{12}**	{13}	{14}	{15}	{16}	{17}	{18}
1	Acta et martyrium Apollonii, 32, p. 98	1				1								1					
2	Just. Mart. Tryph., 4.1.9		1							1			1	1	1		1		
3	Athenag. Legatio, 10.1.3	1			1									1	1				
4	Iren. Adv. haer. V, 35.1	1		1		1												1	
5	Iren. Adv. haer. V, 36.1																	1	
6	Iren. Adv. haer. IV, 33.11	1		1		1												1	
7	Min. Fel. Octav. 18.4				1						1								
8	Iren. Adv. haer. III, 19.2					1												1	
9	Tertul. Adv. Iud. (dub.), XIV.5	1				1												1	
10	Tertul. Adv. Marc., III.VII.5			1		1												1	
11	Tertul. Adv. Marc., III.XVII.1–2			1		1													
12	Tertul. Adv. Prax., VII.1					1	1												
13	Clem. Alex. Paedag., 3.2.14.2.1				1														1
14	Clem. Alex. Protr., 12.121.2.1–2					1	1												
15	Clem. Alex. Paedag., 2.12.129.4.4					1			1										
16	Clem. Alex. Strom., 2.5.21.1.3	1				1											1		
17	Clem. Alex. Strom., 3.5.43.2.4		1			1											1		
18	Orig. Contr. Cels. III, 77.6										1								
19	Orig. Contr. Cels. IV, 26.11										1								
20	Orig. Contr. Cels. VI, 77.6–13	1		1		1			1					1			1		
21	Orig. Contr. Cels. VI, 77.21–35	1				1			1	1				1					
22	Orig. Exhort. ad mart., 13.3–17													1					
23	Orig. In Cant. comm., S. 142.26							1		1		1					1		
24	Orig. In Cant. comm., S. 174.27–175.1					1								1			1		
25	Orig. In Cant. comm., 179.28–180.30					1								1			1		
26	Orig. In Cant. schol., col. 260.30–35					1						1		1		1	1		
27	Orig. In Cant. schol., 265.44–48					1								1			1		
28	Orig. In Cant. schol., 276.49–53					1						1					1		
29	Orig. In Cant. schol., 276.49					1				1		1		1			1		
30	Orig. In Gen. Hom., 1.13, S. 18.12–15					1								1		1			
31	Orig. In Jerem. hom., 5.6.7–18					1										1			
32	Orig. In Joann. I, 9.55.1–7					1	1							1			1		
33	Orig. In Joann. II, 5.47.5								1	1				1					

		{1}	{2}	{3}	{4}	{5}	{6}	{7}	{8}	{9}	{10}	{11}	{12}	{13}	{14}	{15}	{16}	{17}	{18}
34	Orig. In Joann. X, 12.66.1–7					1			1										
35	Orig. In Joann. XIX, 22.146.1–7					1				1				1					
36	Orig. In Joann. XX, 43.406.1–7					1								1			1		
37	Orig. In Joann. XXXII, 7.79.1– 7								1				1			1			
38	Orig. In Lev. hom. XII.7, S. 465.24							1				1							
39	Orig. In Mat. comm., 11.18.56										1								
40	Orig. In Ps. hom., 25.9.1–13							1				1							
41	Orig. Philocal., 15.19.5–10	1				1			1	1				1					
42	Greg. Thaumat. In Orig., 6.83					1									1		1		
43	Euseb. In Ps., 240 B					1						1					1		
44	Method. Olymp. Excerpta, col. 401 A		1		1		1												
45	Method. Olymp. Sympos., 6.1.13–37	1			1	1		1				1			1				
46	Method. Olymp. Sympos., 3.7.5–8					1										1			
47	Didym. De Spirit. Sanct. 49.11, p. 188												1	1		1			
48	Didym. Fragm. in Ps., fragm. 265					1				1						1			
49	Didym. Fragm. in Ps., fragm. 456	1			1	1										1			
50	Didym. In Zach. comm. 2.2.6, p. 426.15	1				1								1		1			
51	Didym. In Ps. 29–34 comm., S. 151.16				1						1								
52	Didym. In Ps. 29–34 comm., S. 153.28										1								
53	Didym. In Ps. 40–44.4 comm., S. 332					1													
54	Didym. In Ps. 40–44.4 comm., S. 338					1													
55	Ephr. Syr. Hymn. de Parad., 9.24–26	1		1			1		1	1				1	1	1	1	1	
56	Ephr. Syr. Hymn. de Parad., 9.29	1							1	1				1			1		
57	Ephr. Syr. Hymn. de Fid., 26.10					1			1					1					
58	Ephr. Syr. Hymn. de Nativ., 1.6	1				1			1										
59	Ephr. Syr. Hymn. de Nativ., 4.120	1				1			1										
		III	I	II	II	**V**	I	I	**III**	**III**	II	II	I	**IV**	II	**III**	**III**	II	0
		8,84%	1,66%	3,31%	3,87%	**21,55%**	2,76%	2,21%	**6,63%**	**5,52%**	3,31%	4,42%	1,66%	**12,15%**	2,76%	5,52%	**9,39%**	3,87%	0,55%

Источник: составлено автором

Приложение 2 – Датировка событий из жизни свт. Василия[1185]

Дата	Событие
329	рождение в Неокесарии
330-е	учится Священному Писанию от родителей «с младенчества» и традициям Неокесарийской Церкви от прп. Макрины Старшей «с детства»; служит Евстафию Севастийскому «с детства»
ок. 344	начинает школьное образование в школе своего отца, свт. Василия Старшего
ок. 346	продолжает школу в Кесарии Каппадокийской; встречает свт. Григория Назианзина
349	университетское образование в Константинополе, встречает Либания
ок. 350	направляется в Афины продолжить обучение
середина 356	возвращается домой, преподает риторику в Кесарии Каппадокийской
конец 356	свт. Василий крестится, его поставляют чтецом
начало 357	путешествие в Сирию и Египет в поисках Евстафия Севастийского
конец 357	принимает аскетический образ жизни на р. Ирис неподалеку от родового поместья Анниса (1-й Понтийский период)
362	свт. Василий посещает на смертном одре престарелого Диания, еп. Кесарийского; поставляется в священники преемником последнего еп. Евсевием
363–365	2-й Понтийский период, пастырские поездки по аскетическим общинам Понта
октябрь 365	возвращение из Понта в Кесарию Каппадокийскую
365–366	составление «Малого Аскетикона»
369–370	находясь в родовом поместью в Аннисе, что в Понте, расширяет «Аскетикон»
сентябрь 370	поставление в епископа Кесарии Каппадокийской
375	окончательный разрыв с Евстафием Севастийским
376	находясь в Аннисе, редактирует «Аскетикон»
377–378	находясь в Кесарии Каппадокийской, вносит поздние добавления в «Аскетикон»
01.01.379	смерть

Источник: составлено автором

[1185] Согласно А. Сильвас: Silvas, A. Op. cit. P. 99.

Приложение 3 – Фрагменты из сочинений свт. Василия Великого, содержащие понятие Божественной красоты

Адрес (датировка)	**Ссылка на оригинал**	**Греческий подлинник**	**Перевод на русский язык (пер. авт.)**
Ep. 2.2 (358 г.)	*Saint Basile*. Lettres. T. I / Par Y. Courtonne. Paris, 1957. P. 8	<Ἡσυχίᾳ> Νοῦς μὲν γὰρ μὴ σκεδαννύμενος ἐπὶ τὰ ἔξω, μηδὲ ὑπὸ τῶν αἰσθητηρίων ἐπὶ τὸν κόσμον διαχεόμενος, ἐπάνεισι μὲν πρὸς ἑαυτόν, δι’ἑαυτοῦ δὲ πρὸς τὴν περὶ Θεοῦ ἔννοιαν ἀναβαίνει· κἀκείνῳ τῷ κάλλει περιλαμπόμενός τε καὶ ἐλλαμπόμενος καὶ αὐτῆς τῆς φύσεως λήθην λαμβάνει, μήτε πρὸς τροφῆς φροντίδα, μήτε πρὸς περιβολαίων μέριμναν τὴν ψυχὴν καθελκόμενος, ἀλλά, σχολὴν ἀπὸ τῶν γηΐνων φροντίδων ἄγων, τὴν πᾶσαν ἑαυτοῦ σπουδὴν ἐπὶ τὴν κτῆσιν τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν μετατίθησι· πῶς μὲν κατορθωθῇ αὐτῷ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία, πῶς δὲ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ φρόνησις καὶ αἱ λοιπαὶ ἀρεταὶ ὅσαι, ταῖς γενικαῖς ταύταις ὑποδιαιρούμεναι, καθηκόντως ἕκαστον ἐπιτελεῖν τῶν κατὰ τὸν βίον ὑποβάλλουσι τῷ σπουδαίῳ.	Ибо <в безмолвии> ум, не рассеиваемый на внешнее и не выплескиваемый органами чувств в материальный мир, возвращается к самому себе, а через себя восходит к понятию о Боге. И в этой Красоте – озаренный и просвещенный – он забывает даже собственную свою природу. Не увлекая душу на заботу о пище и на хлопоты об одежде, но, напротив, находясь в отдохновении от земных забот, ум переносит все свое рвение на приобретение вечных благ. А именно: чтобы ум преуспевал в цельности мышления, мужестве, справедливости, рассудительности и в прочих добродетелях, составляющих четыре эти вида. Все они понуждают усердного человека исполнять каждую из жизненных задач как должно.
HPs. 114.5 (362–370 гг.)	PG, t. 29, col. 492 B–C	*Ὅτι ἐξείλετο τὴν ψυχήν μου ἐκ θανάτου, τοὺς ὀφθαλμούς μου ἀπὸ δακρύων, καὶ τοὺς πόδας μου ἀπὸ ὀλισθήματος*. Συγκρίσει τῶν ὧδε τὴν μέλλουσαν ἀνάπαυσιν διαγράφει. Ἐνταῦθα γάρ με, φησὶ, περιέσχον ὠδῖνες θανάτου • ἐκεῖ δὲ ἐξείλετο τὴν ψυχήν μου ἐκ θανάτου. Ἐνταῦθα οἱ ὀφθαλμοὶ τὸ ἐκ τῆς θλίψεως προχέουσι δάκρυον • ἐκεῖ δὲ οὐκέτι δάκρυον ἐπισκοτοῦν ταῖς κόραις τῶν εὐφραινομένων τῇ θεωρίᾳ τοῦ κάλλους τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ. *Ἀφεῖλε γὰρ ὁ Θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς προσώπου*. <…> Οὔτε γὰρ σαρκὸς ἐπανάστασις, οὔτε γυναικὸς συνεργία πρὸς ἁμαρτίαν. Διότι οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐν τῇ ἀναστάσει, ἀλλὰ μία τίς ἐστι ζωὴ καὶ μονότροπος, εὐαρεστοῦντων τῷ ἑαυτῷ Δεσπότῃ τῶν κατοικούντων ἐν τῇ χώρᾳ τῶν ζώντων.	«Ты избавил душу мою от смерти, очи мои от слез и ноги мои от преткновения» (Пс. 114:8, RSV). Через сравнение со здешним он <пророк> описывает будущий покой. Ибо здесь, говорит он, меня окружили «болезни смертные», а там – «избавил душу мою от смерти». Здесь очи по причине скорби источают слезу, а там слеза уже не помрачает глаз тех, кто наслаждается созерцанием красоты славы Божьей. Потому что «отъят Господь Бог всякую слезу от всякаго лица» (Ис. 25:8, CSV) <…> Ведь плоть уже не восстает, а женщина не способствует греху. Поэтому в воскресении не будет уже ни мужского, ни женского, но будет некая единая и исключительная жизнь у тех, кто радуют своего Владыку, населяя страну живущих.

Адрес (датировка)	Ссылка на оригинал	Греческий подлинник	Перевод на русский язык (пер. авт.)
RegFT. 2.1 (ок. 365–366 гг.)	PG, t. 31, col. 909 B – 912 A	Ἐντολὴν τοίνυν λαβόντες ἀγαπᾷν τὸν Θεὸν, τὴν ἀγαπητικὴν δύναμιν εὐθὺς τῇ πρώτῃ κατασκευῇ συγκαταβληθεῖσαν κεκτήμεθα • καὶ ἡ ἀπόδειξις οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ᾽ αὐτὸς ἄν τις τοῦτο παρ᾽ ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ καταμάθοι. Τῶν τε γὰρ καλῶν ἐσμεν ἐπιθυμητικοὶ φυσικῶς, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἄλλῳ ἄλλο φαίνεται καλόν • καὶ στοργὴν πρὸς τὸ οἰκεῖον καὶ συγγενὲς ἔχομεν ἀδιδάκτως, καὶ τοῖς εὐεργέταις ἑκουσίως πᾶσαν εὔνοιαν ἐκπληροῦμεν. Τί οὖν κάλλους θείου θαυμασιώτερον; Τίς ἔννοια τῆς τοῦ Θεοῦ μεγαλοπρεπείας χαριεστέρα; Ποῖος πόθος ψυχῆς οὕτω δριμὺς καὶ ἀφόρητος, ὡς ὁ ἀπὸ Θεοῦ ἐγγινόμενος τῇ ἀπὸ πάσης κακίας κεκαθαρμένῃ ψυχῇ, καὶ ἀπὸ ἀληθινῆς διαθέσεως λεγούσῃ, ὅτι Τετρωμένη ἀγάπης ἐγώ εἰμι; Ἀῤῥήτοι παντελῶς καὶ ἀνεκδιήγητοι τοῦ θείου κάλλους αἱ ἀστραπαί • οὐ παρίστησι λόγος, οὐ δέχεται ἀκοή. Κἂν ἑωσφόρου αὐγὰς εἴπῃς, κἂν σελήνης λαμπρότητα, κἂν ἡλίου φῶς, πάντα ἄτιμα πρὸς εἰκασίαν τῆς δόξης, καὶ πλέον ἀπολειπόμενα πρὸς τὴν τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς σύγκρισιν, ἢ καθόσον βαθεῖα νὺξ καὶ στυγνὴ σκοτομήνη μεσεμβρίας καθαρωτάτης. Τοῦτο τὸ κάλλος σαρκίνοις μὲν ὀφθαλμοῖς ἀθεώρητον, ψυχῇ δὲ μόνῃ καὶ διανοίᾳ καταληπτὸν, εἴπου τινα περιέλαμψε τῶν ἁγίων, καὶ ἀφόρητον τοῦ πόθου τὸ κέντρον αὐτοῖς ἐγκατέλιπεν, οἱ ἀλύοντες πρὸς τὴν ἐνταῦθα ζωὴν ἔλεγον • Οἵ μοι, ὅτι ἡ παροικία μου ἐμακρύνθη. Πότε ἥξω καὶ ὀφθήσομαι τῷ προσόπῳ τοῦ Θεοῦ; καὶ τὸ, «Ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον» • καὶ τὸ, Ἐδίψησεν ἡ ψυχή μου πρὸς τὸν Θεὸν τὸν ἰσχυρὸν τὸν ζῶντα • Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, Δέσποτα. Ὡς δεσμωτήριον τὴν ζωὴν ταύτην βαρυνόμενοι, οὕτω δυσκάθεκτοι ἦσαν ταῖς ὁρμαῖς, ὧν ὁ θεῖος πόθος τῶν ψυχῶν ἥψατο. Οἵ γε, διὰ τὸ ἀκορέστως ἔχειν τῆς θεωρίας τοῦ θείου κάλλους, εὐχὴν ἐποιοῦντο πάσῃ τῇ αἰωνίᾳ ζωῇ συμπαρεκτείνεσθαι τὴν θεωρίαν τῆς τερπνότητος τοῦ Κυρίου. Οὕτω μὲν οὖν φυσικῶς ἐπιθυμητικοὶ τῶν καλῶν οἱ ἄνθρωποι. Κυρίως δὲ καλὸν καὶ ἀγαπητὸν τὸ ἀγαθόν. Ἀγαθὸς δὲ ὁ Θεός • ἀγαθοῦ δὲ πάντα ἐφίεται • Θεοῦ ἄρα πάντα ἐφίεται.	Получив поэтому заповедь любить Бога, способность любить мы приобрели непосредственно при первом устройстве как нечто нам свойственное. А подтверждает это не что-либо, внешнее по отношению к нам, но каждый может познать по внутренним своим откликам и переживаниям. Ведь мы вожделеем прекрасного по самой природе, – пусть даже каждому кажется прекрасным по большей части что-то свое. Да и любовь к родственному и родному у нас вовсе не от науки, а к тем, кто нам благотворит, и мы с готовностью оказываем полное благорасположение. Итак, что же может быть удивительнее красоты Божественной? Какая мысль может быть приятнее мысли о Божественном великолепии? Какая иная тоска в душе столь остра и невыносима, как не та, что вложена самим Богом в душу, очищенную от всякого зла, которая, расположившись к Истине, говорит: «Я ранена любовью» (Песн. 2:5)? Совершенно невыразимы и неизреченны блистания Божественной красоты: словом – не передать, слухом – не услышать. Если даже сравнишь ее с сиянием утренней звезды, или с блистательностью луны, или с солнечным светом, – все это не годится для изображения славы и еще далее отстоит от истинного света, чем глубокая, мрачная, безлунная ночь – от ясного полудня. Эта красота, не видимая плотскими глазами, но воспринимаемая только душой и мыслью, если когда-либо открывалась кому из святых и оставляла в них невыносимое жало влечения, то, смущенные, они говорили здешней жизни: «Горе мне, что пребывание мое продлилось» (Пс. 119:5). «Когда прибуду и увижу лицо Господне?» (Пс. 41:3), или: «имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше» (Флп. 1:23), или: «Возжаждала моя душа к Богу крепкому, живому» (Пс. 41:3), «Ныне отпускаешь раба Твоего, о Владыка» (Лк. 2:29). Словно темницей отягощенные этой жизнью, столь неудержимы в своих порывах были те, чьей души коснулось Божественное влечение. Они, не насыщаясь созерцанием Божественной красоты, молились о том, чтобы на протяжении всей вечной жизни продолжалось созерцание привлекательности Господа (см. Пс. 26:4). Итак, совершенно естественно люди испытывают вожделение к прекрасному. По преимуществу прекрасным и вожделенным является благо. Благим является Бог, а все устремлено к благу. Таким образом, все устремлено к Богу.

Адрес (датировка)	Ссылка на оригинал	Греческий подлинник	Перевод на русский язык (пер. авт.)
Hom. 9.7 (369 г.)	PG, t. 31, col. 344 C – 345 A	Ἦν ποτε Ἀδὰμ ἄνω, οὐ τόπῳ, ἀλλὰ τῇ προαιρέσει, ὅτε, ἄρτι ψυχωθεὶς καὶ ἀναβλέψας πρὸς οὐρανὸν, περιχαρὴς τοῖς ὁρωμένοις γενόμενος, ὑπεραγαπῶν τὸν εὐεργέτην, ζωῆς μὲν αἰωνίου ἀπόλαυσιν χαρισάμενον, τρυφαῖς δὲ παραδείσου ἐναναπαύσαντα, ἀρχὴν δὲ δόντα κατὰ τὴν τῶν ἀγγέλων, καὶ ἀρχαγγέλοις αὐτὸν ποιήσαντα ὁμοδίαιτον, καὶ φωνῆς θείας ἀκροατήν • ἐπὶ πᾶσι τούτοις ὑπερασπιζόμενος παρὰ Θεοῦ, καὶ ἀπολαύων τῶν αὐτοῦ ἀγαθῶν, ταχὺ πάντων ἀναπλησθεὶς, καὶ οἷον ἐξυβρίσας τῷ κόρῳ, τὸ τοῖς σαρκίνοις ὀφθαλμοῖς φανὲν τερπνὸν τοῦ νοητοῦ προετίμησε κάλλους, καὶ τὴν πλησμονὴν τῆς γαστρὸς τῶν πνευματικῶν ἀπολαύσεων τιμιωτέραν ἔθετο. Ἔξω μὲν εὐθὺς ἦν τοῦ παραδείσου, ἔξω δὲ τῆς μακαρίας ἐκείνης διαγωγῆς, οὐκ ἐξ ἀνάγκης κακὸς, ἀλλ’ ἐξ ἀβουλίας, γενόμενος. Διὰ τοῦτο καὶ ἥμαρτε μὲν διὰ μοχθηρὰν προαίρεσιν, ἀπέθανε δὲ διὰ τὴν ἁμαρτίαν...	Когда-то пребывал Адам высоко, но не в пространстве, а в своем личном выборе. Это было тогда, когда он, едва получив душу и возведя взгляд на небо, был исполнен радости от всего видимого и горячо любил Благодетеля, Который даровал ему наслаждение вечной жизнью, утешил его райской сладостью, дал ему власть над ангелами, позволил пребывать вместе с архангелами и слышать голос Бога. При всем этом он <Адам>, чрезвычайно любимый Богом и наслаждающийся Его благами, быстро всеми ими преисполнившись и как бы возгордившись от пресыщения, предпочел умопостигаемой красоте то, что показалось приятным его плотским глазам, и наполнение желудка поставил выше духовных наслаждений. Вскоре уже оказался он, с одной стороны, снаружи рая, а с другой, – вне той счастливой действительности, став злым не по принуждению, но по безрассудству. Поэтому по причине худшего выбора он согрешил, а по причине греха – умер.
Hom. 15.1 (372 г.)	PG, t. 31, col. 465 A–C	Διαδραμὼν τὰ σύμπαντα, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν τὴν κτίσιν ἀνανεύσας τοῖς λογισμοῖς, καὶ ἐπέκεινα τούτων τὸν νοῦν ἀνυψώσας, ἐννόησον τὴν θείαν φύσιν • ἑστῶσαν, ἄτρεπτον, ἀναλλοίωτον, ἀπαθῆ, ἁπλῆν, ἀσύνθετον, ἀδιαίρετον, φῶς ἀπρόσιτον, δύναμιν ἄφατον, μέγεθος ἀπεριόριστον, δόξαν ὑπεραστράπτουσαν, ἀγαθότητα ἐπιθυμητὴν, κάλλος ἀμήχανον, σφοδρῶς μὲν τῆς τετρωμένης ψυχῆς καθαπτόμενον, λόγῳ δὲ δηλωθῆναι πρὸς ἀξίαν ἀδύνατον.	Убежав решительно от всего, поднявшись своим разумом выше всего творения и возвысив ум за пределы всего этого, помысли Божественную природу: неподвижную, всегда тождественную самой себе, неизменяемую, бесстрастную, простую, без какой-либо сложности или разделения, – помысли этот неприступный Свет, эту неизреченную Силу, необозримую Мощь, сверкающую Славу, вожделенную Благость, неотразимую Красоту, которая, хотя неистово схватывает пораженную душу, все же не может быть по достоинству выражена словом
Hom. 4.2 (ок. 372 г.)	PG, t. 31, col. 221 B	Ὅλως δὲ ψυχὴ, ἡ ἅπαξ προσδεθεῖσα τῷ πόθῳ τοῦ Κτίσαντος, καὶ τοῖς ἐκεῖ κάλλεσιν ἐνειθισμένη φαιδρύνεσθαι, τὸ περιχαρὲς αὐτῆς καὶ εὔθυμον ὑπὸ τῆς ποικίλης μεταπτώσεως τῶν σαρκικῶν παθημάτων οὐ μεταβαλεῖ· ἀλλὰ τὰ τοῖς ἄλλοις λυπηρὰ προσθήκην εὐφροσύνης ποιήσεται. Οἷος ἦν ὁ Ἀπόστολος, εὐδοκῶν ἐν ἀσθενείαις, ἐν θλίψεσιν, ἐν διωγμοῖς, ἐν ἀνάγκαις, καυχήματα ἑαυτοῦ τὰς ἐνδείας ποιούμενος • ἐν λιμῷ καὶ δίψει, ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι, ἐν διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις, ἐφ’ οἷς ἄλλοι δυσανασχετοῦσι καὶ πρὸς τὸν βίον ἀπαγορεύουσιν, ἐπὶ τούτοις αὐτὸς ἀγαλλιώμενος.	А в целом, душа, что однажды страстно привязалась к Создателю и приобрела уже навык утешаться Его красотами, – из-за переменчивости плотских страданий такая душа не изменит своему восторгу и великодушию. Но, напротив, то, что других печалит, ей лишь прибавит духовного веселья. Таким был Апостол, который не терял благодушия в немощах, в бедах, в гонениях, в нужде, превращая собственные нужды в предмет похвалы: «в голоде и жажде… в посте, на стуже и в наготе» (2 Кор. 11:27, RSV), в гонениях и «в тесных обстоятельствах» (2 Кор. 6:4, RSV).
Hom. 4.4 (ок. 372 г.)	PG, t. 31, col. 228 A	Ἀνάβα μοι τῇ διανοίᾳ, καὶ θέασαι τὴν ἀγγελικὴν κατάστασιν, εἰ ἄλλη τις αὐτοῖς πρέπει κατάστασις, πλὴν τοῦ χαίρειν καὶ διευθυμεῖσθαι • ὅτι ἠξίωνται παρεστάναι Θεῷ, καὶ ἀπολαύειν τοῦ ἀῤῥήτου κάλλους τῆς δόξης τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς. Πρὸς ἐκεῖνον οὖν τὸν βίον παρορμῶν ἡμᾶς ὁ Ἀπόστολος, πάντοτε χαίρειν ἡμῖν διετάξατο.	Взойди своею мыслью вместе со мной и посмотри на ангельское состояние: может ли у них быть какое-либо иное состояние, кроме непрестанной радости и благодушия? Ведь они удостоились предстоять Богу и наслаждаться неизреченной красотой славы нашего Создателя. К этой-то жизни призывая нас, Апостол приказал «всегда радоваться» (1 Фес. 5:16).

Адрес (датировка)	Ссылка на оригинал	Греческий подлинник	Перевод на русский язык (пер. авт.)
Ep. 150.1 (зима 372–373 гг.) *Saint Basile*. Lettres. T. II / Par Y. Courtonne. Paris, 1961. P. 72		Εἰ γὰρ καὶ τῇ καρδίᾳ ὁ αὐτός εἰμι καὶ οὔπω τὸν παλαιὸν ἀπεδυσάμην ἄνθρωπον, πλὴν τῷ γε σχήματι καὶ τῷ μακρὰν ἐμαυτὸν ποιῆσαιτῶν τοῦ βίου πραγμάτων ἔδοξα λοιπὸν οἷον ἐπιβεβηκέναι τοῦ οὐδοῦ τῆς κατὰ Χριστὸν πολιτείας. Καθέζομαι δὲ ἐπ’ ἐμαυτοῦ, ὥσπερ οἱ εἰς πέλαγος ἀφιέναι μέλλοντες, ἀποσκοπεύων τὸ μέλλον <…> Πρὸς ταῦτα μεγάλου μοι δεῖν καὶ ἐμπείρου λογίζομαι διδασκάλου. Ἔπειτα μέντοι καὶ τὸν ὀφθαλμὸν τῆς ψυχῆς ἀποκαθαρθῆναι, ὥστε πᾶσαν τὴν ἀπὸ τῆς ἀγνοίας ἐπισκότησιν, οἱονεί τινα λήμην, ἀφαιρεθέντα, δύνασθαι ἐνατενίζειν τῷ κάλλει τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, οὐ μικροῦ ἔργου κρίνω, οὐδ’ ἐπ’ ὀλίγον τὴν ὠφέλειαν φέρειν.	Ибо если даже в сердце я все тот же и еще не снял с себя ветхого человека, все же образом жизни и тем, что удалил себя от житейских дел, я, впрочем, счел себя вступившим на путь жизни по Христу. Но как те, кто собрался отправиться в море, сижу со своим, вглядываясь в будущее <...> Для этого полагаю, мне нужен великий и искусный учитель. Затем, очистить око души, чтобы, когда отнято, словно слизь, всякое помрачение из-за невежества, стать способным воззреть на красоту славы Божьей, – это я считаю делом, требующим немалого труда, а также приносящим немалую пользу.
HPs. 33.3 (после 372)	PG, t. 29, col. 356 D – 357 A	Μεγαλύνει δὲ τὸν Κύριον ὁ μεγάλῃ διανοίᾳ καὶ γαύρῳ τῷ φρονήματι καὶ ἐπηρμένῳ τοὺς ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας πειρασμοὺς ὑπομένων. Ἔπειτα δὲ καὶ ὁ μεγάλῃ τῇ διανοίᾳ καὶ θεωρήμασι βαθυτάτοις τὰ μεγέθη τῆς κτίσεως καθορῶν, ἵν’ «ἐκ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς καλλονῆς τῶν κτισμάτων τὸν γενεσιουργὸν αὐτῶν» θεωρήσῃ. Ὅσῳ γάρ τις ἐπὶ πλεῖον ἐμβαθύνει τοῖς λόγοις καθ’ οὓς γεγένηται τὰ ὄντα, καὶ καθ’ οὓς οἰκονομεῖται, τοσούτῳ μᾶλλον θεωρεῖ τὴν μεγαλοπρέπειαν τοῦ Κυρίου, καὶ τὸ ὅσον ἐφ’ ἑαυτῷ, μεγαλύνει τὸν Κύριον.	А «величает Господа» тот, кто, великий в своем разуме, с торжествующим и возвышенным размышлением стойко переносит испытания за свою веру. Затем, также тот, кто своим великим разумом и в глубочайших понятиях исследует величие творения, чтобы затем «от величия красоты созданий» созерцать «Виновника бытия их» (Прем. 13:5, RSV). Ибо чем более кто-нибудь погрузится в смыслы, по которым сущее произошло и управляется, тем более созерцает величие Господа и, насколько способен, «величает Господа».
DeSS. 18.47 (373 г.)	SC № 17 bis, p. 412	Ἐπειδὴ δὲ διὰ δυνάμεως φωτιστικῆς τῷ κάλλει τῆς τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου εἰκόνος ἐνατενίζομεν, καὶ δι’ αὐτῆς ἀναγόμεθα ἐπὶ τὸ ὑπέρκαλον τοῦ ἀρχετύπου θέαμα, αὐτοῦ που πάρεστιν ἀχωρίστως τὸ τῆς γνώσεως Πνεῦμα, τὴν ἐποπτικὴν τῆς εἰκόνος δύναμιν ἐν ἑαυτῷ παρεχόμενον τοῖς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμοσιν, οὐκ ἔξωθεν τὴν δείξιν ποιούμενον, ἀλλ’ ἐν ἑαυτῷ εἰσάγον πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν.	Когда же посредством просвещающей силы мы устремляем взор на красоту Образа Бога невидимого и через нее возводимся к превышающему всякую красоту созерцанию Первообраза, нераздельно с этим тут же присутствует Дух знания, Который тем, кто ищет созерцания Истины, доставляет таинственную силу видеть Образ в Самом Себе, не вне Себя являя Его, но в Самом Себе вводя в познание.
DeSS. 9.23 (375 г.)	SC № 17 bis, p. 326–328	Οἰκείωσις δὲ Πνεύματος πρὸς ψυχὴν οὐχ ὁ διὰ τόπου προσεγγισμὸς – πῶς γὰρ ἂν πλησιάσαι τῷ ἀσωμάτῳ σωματικῶς; – ἀλλ’ ὁ χωρισμὸς τῶν παθῶν, ἅπερ ἀπὸ τῆς πρὸς τὴν σάρκα φιλίας ὕστερον ἐπιγινόμενα τῇ ψυχῇ, τῆς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ οἰκειότητος ἠλλοτρίωσε. Καθαρθέντα δὴ οὖν ἀπὸ τοῦ αἴσχους ὃ ἀνεμάξατο διὰ τῆς κακίας, καὶ πρὸς τό ἐκ φύσεως κάλλος ἐπανελθόντα, καὶ οἷον εἰκόνι βασιλικῇ τὴν ἀρχαίαν μορφὴν διὰ καθαρότητος ἀποδόντα, οὕτως ἐστὶ μόνως προσεγγίσαι τῷ Παρακλήτῳ. Ὁ δέ, ὥσπερ ἥλιος, κεκαθαρμένον ὄμμα παραλαβών, δείξει σοι ἐν ἑαυτῷ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου. Ἐν δὲ τῷ μακαρίῳ τῆς εἰκόνος θεάματι τὸ ἄρρητον ὄψει τοῦ ἀρχετύπου κάλλος.	Но Святой Дух роднится с душой в смысле не приближения в пространстве (потому что как можно телесным образом оказаться рядом с Бестелесным?), но удаления страстей, которые из-за любви к плоти впоследствии появившись в душе, удалили ее от родства с Богом. Стало быть, очистившись от безобразия, в котором выпачкалась через порок, и вернувшись к природной красоте, и как бы возвратив царскому портрету первоначальный образ посредством чистоты, – так только может она приблизиться к Утешителю. А Тот, как солнце, которым найдено очищенное око, покажет тебе в Себе Образ Невидимого. И в дарующем счастье видении Образа ты узришь неизреченную красоту Первообраза.

Адрес (датировка)	Ссылка на оригинал	Греческий подлинник	Перевод на русский язык (пер. авт.)
HPs. 32.1 (ок. 375 г.)	PG, t. 29, col. 324 B	*Ἀγαλλιᾶσθε,* οὖν, *δίκαιοι, ἐν Κυρίῳ* • μὴ ὅταν εὐεκτῆτε τῷ σώματι, μὴ ὅταν αἱ ἄρουραι πληθύνωσι καρπῶν παντοδαπῶν • ἀλλ᾽ ὅτο Κύριον ἔχετε, τοιοῦτον μὲν τὸ κάλλος τοιοῦτον δὲ ἀγαθότητα, τὴν σοφίαν τοιοῦτον. Ἀρκείτω ὑμῖν ἡ ἐπ᾽ αὐτῷ εὐφροσύνη. <…> Εἴ ποτέ σου τῇ καρδίᾳ οἱονεὶ φῶς ἐμπεσὸν ἀθρόαν Θεοῦ ἔννοιαν ἐνεποίησε, καὶ περιέλαμψέ σου τὴν ψυχὴν, ὥστε ἀγαπῆσαι μὲν τὸν Θεὸν, καταφρονῆσαι δὲ κόσμου καὶ τῶν σωματικῶν πάντων, ἐκ τῆς ἀμυδρᾶς ἐκείνης καὶ βραχείας εἰκόνος γνώρισον τὴν ὅλην τῶν δικαίων κατάστασιν, ὁμαλῶς καὶ ἀδιακόπως τὴν ἐπὶ τῷ Θεῷ εὐφροσύνην κατορθούντων. Σοὶ μὲν γὰρ ἐμπίπτει ποτὲ σπανίως ἐκεῖνο τὸ ἀγαλλίαμα κατ᾽ οἰκονομίαν Θεοῦ, ἵνα σε διὰ μικροῦ γεύματος εἰς ὑπόμνησιν ἀγάγῃ οἵων ἐστέρησαι· τῷ δὲ δικαίῳ διαρκής ἐστιν ἡ θεία καὶ ἐπουράνιος εὐφροσύνη, διότι ἅπαξ αὐτῷ ἐνοικεῖ τὸ Πνεῦμα· πρῶτος δὲ Καρπὸς τοῦ Πνεύματός ἐστιν ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη. Ἀγαλλιᾶσθε. οὖν, δίκαιοι, ἐν Κυρίῳ. Οἱονεὶ τόπος χωρητικός ἐστι τῶν δικαίων ὁ Κύριος· ἐν ᾧ τὸν γενόμενον πᾶσα ἀνάγκη εὐθυμεῖσθαι καὶ ἐνευφραίνεσθαι. Γίνεται καὶ ὁ δίκαιος τόπος τῷ Κυρίῳ, λαμβάνων αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ	А итак, «Радуйтесь, праведные, о Господе» (Пс. 32:1, RSV). Не когда пышите здоровьем, не когда пашни изобилуют многоразличными плодами, но что имеете Господа – такую Красоту, такую Благость, такую Премудрость. Довольствуйтесь веселья в Нем. <…> <Представь> как если бы свет, когда-то снизойдя в твое сердце, произвел в нем внезапную мысль о Боге и осиял твою душу, так что ты Бога возлюбил, а мир и все телесное возненавидел. Из этого смутного и незначительного подобия узнай все состояние праведных, которые стабильно и непрерывно продвигаются в радости о Боге. Ведь к тебе это веселье нисходит лишь изредка по домостроительству Божию, чтобы посредством малого этого опыта возвести к воспоминанию о том, чего ты лишился. А в праведнике Божественная и небесная радость не прекращается, поскольку в нем поселился Дух; а первый плод Духа – «любовь, радость, мир» (Гал. 5:22). Итак, «радуйтесь, праведные, о Господе». Господь для праведных – как бы Место, вмещающее праведных; кто там оказался, тот со всей необходимостью радуется и веселится. И праведный становится местом для Господа, принимая Его в себя.
Ep. 233.1 (376 г.) *Saint Basile*. Lettres. T. III / Par Y. Courtonne. Paris, 1966. P. 40		ἐὰν δὲ <νοῦς> πρὸς τὴν θειοτέραν ἀπονεύσῃ μερίδα, καὶ τὰς τοῦ Πνεύματος ὑποδέξηται χάριτας, τότε γίνεται τῶν θειοτέρων καταληπτικός, ὅσον αὐτοῦ τῇ φύσει σύμμετρον… Ὁ μέντοι τῇ θεότητι τοῦ Πνεύματος ἀνακραθεὶς νοῦς, οὗτος ἤδη τῶν μεγάλων ἐστὶ θεωρημάτων ἐποπτικὸς καὶ καθορᾷ τὰ θεῖα κάλλη, τοσοῦτον μέντοι ὅσον ἡ χάρις ἐνδίδωσι καὶ ἡ κατασκευὴ αὐτοῦ ὑποδέχεται.	А когда <ум> обратится к своей более Божественной части и примет благодатные дары Духа, тогда он становится способным воспринимать более Божественное, насколько это соразмерно его природе… Смешавшись, стало быть, с божеством Духа, ум становится посвященным в великие созерцания и воспринимает Божественные красоты, в той, конечно же, мере, насколько дает благодать и насколько собственное его устройство в силах принять.
HHex. 1.2 (378 г.) *Basilius von Caesarea*. Homilien zum Hexaemeron / E. Amand de Mendieta, S. Y. Rudberg (eds.).Berlin, 1997.S.5.		Ἡ μακαρία φύσις, ἡ ἄφθονος ἀγαθότης, τὸ ἀγαπητὸν πᾶσι τοῖς λόγου μετειληφόσι, τὸ πολυπόθητον κάλλος, ἡ ἀρχὴ τῶν ὄντων, ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, τὸ νοερὸν φῶς, ἡ ἀπρόσιτος σοφία, οὗτος «Ἐποίησεν ἐν ἀρχῇ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν».	Счастливая Природа, щедрая Благость, многожеланная Красота, которую любят все причастные к разуму, Начало сущих, Источник жизни, умственный Свет, неприступная Мудрость, – вот Кто «сотворил в начале небо и землю»!

Адрес (датировка)	Ссылка на оригинал	Греческий подлинник	Перевод на русский язык (пер. авт.)
HHex. 1.11 (378 г.)	Ibid. S. 20.	Ἀλλ’ἡμεῖς <…> τὸν ἀριστοτέχνην τῶν σοφῶς καὶ ἐντέχνως γενομένων δοξάσωμεν, καὶ ἐκ τοῦ κάλλους τῶν ὁρωμένων τὸν ὑπέρκαλον ἐννοώμεθα.	<…> прославим наилучшего Художника, который устроил все так мудро и искусно. И пусть красота видимого мира приведет нас к мысли о Том, Кто превыше красоты[1186].
HHex. 2.2 (378 г.)	Ibid. S. 23.	Εἰ μὲν οὖν ἀγέννητος αὕτη, πρῶτον μὲν ὁμότιμος τῷ Θεῷ, τῶν αὐτῶν πρεσβείων ἀξιουμένη. Οὗ τί ἂν γένοιτο ἀσεβέστερον, τὴν ἄποιον, τὴν ἀνείδεον, τὴν ἐσχάτην ἀμορφίαν, τὸ ἀδιατύπωτον αἶσχος (τοῖς γὰρ αὐτῶν ἐκείνων προσρήμασι κέχρημαι) τῆς αὐτῆς προεδρίας ἀξιοῦσθαι τῷ σοφῷ καὶ δυνατῷ καὶ παγκάλῳ δημιουργῷ καὶ κτίστῃ τῶν ὅλων;	Итак, если она <материя> не обусловлена внешней по отношению к ней причиной, то, во-первых, равночестна Богу, удостоенная тех же почестей. Но что может быть бесчестнее, если бескачественное, безóбразное, предельно бесформенное, несформированную гнусность (пользуюсь их же терминами) наделить одним статусом с премудрым, и могущественным, и прекраснейшим Создателем и Творцом вселенной?
HHex. 6.1 (378 г.)	Ibid. S. 89.	Εἰ γὰρ τὰ πρόσκαιρα τοιαῦτα, ποταπὰ τὰ αἰώνια; Καὶ εἰ τὰ ὁρώμενα οὕτω καλὰ, ποταπὰ τὰ ἀόρατα; Εἰ οὐρανοῦ μέγεθος μέτρον ἀνθρωπίνης διανοίας ἐκβαίνει, τῶν ἀϊδίων τὴν φύσιν τίς ἄρα νοῦς ἐξιχνιάσαι δυνήσεται; Εἰ ὁ τῇ φθορᾷ ὑποκείμενος ἥλιος οὕτω καλὸς, οὕτω μέγας, ὀξὺς μὲν κινηθῆναι, εὐτάκτους δὲ τὰς περιόδους ἀποδιδοὺς, σύμμετρον μὲν ἔχων τὸ μέγεθος τῷ παντὶ, ὥστε μὴ ἐκβαίνειν τὴν πρὸς τὸ ὅλον ἀναλογίαν, τῷ δὲ κάλλει τῆς φύσεως οἷόν τις ὀφθαλμὸς διαυγὴς ἐμπρέπων τῇ κτίσει, εἰ ἀκόρεστος τούτου ἡ θέα, ποταπὸς τῷ κάλλει «ὁ τῆς δικαιοσύνης ἥλιος»;	Ведь если временное таково, то каково вечное? И если даже видимое настолько прекрасно, то каково тогда невидимое? Если величие неба превосходит меру человеческого разума, то какой ум сможет исследовать природу вечности? Если имеющее истлеть солнце так прекрасно, так огромно, стремительное в своем движении, но послушное циклам, соразмерное своей огромностью вселенной, так что не утрачивая аналогии с общим целым, но красотой своей природы словно какое-то яркое око, выделяющееся во всем творении, – если невозможно насытиться зрелищем этого солнца, то каково по красоте «Солнце правды» (ср. Мал. 3:20)?
HPs. 1.3 (???)	PG, t. 29, col. 216 B–C	Ἔστι μὲν οὖν τὸ κυρίως καὶ πρώτως μακαριστὸν, τὸ ἀληθινῶς ἀγαθόν. Τοῦτο δέ ἐστιν ὁ Θεός. Ὅθεν καὶ Παῦλος, ὑπόμνησιν μέλλων ποιεῖσθαι Χριστοῦ, Κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν, φησὶ, τοῦ μακαρίου Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Μακάριον γὰρ τῷ ὄντι τὸ αὐτόκαλον, πρὸς ὃ πάντα ἀποβλέπει, οὗ πάντα ἐφίεται, ἡ ἄτρεπτος φύσις, τὸ δεσποτικὸν ἀξίωμα, ἡ ἀόχλητος ζωὴ, ἡ ἄλυπος διεξαγωγὴ, περὶ ἣν οὐκ ἔστιν ἀλλοίωσις, ἧς οὐκ ἅπτεται μεταβολή • ἡ βρύουσα πηγὴ, ἡ ἄφθονος χάρις, ὁ ἀδαπάνητος θησαυρός.	Итак, существует то, что блаженно в прямом и главном смысле, – истинное благо. И это есть Бог. Отчего и Павел, собираясь упомянуть о Христе, говорит: «по славному благовестию блаженного Бога» (1 Тим. 1:11, RSV). Ведь, поистине, всеблаженно Прекрасное само по себе, к Которому все обращается, к Которому все устремляется, неизменная Природа, господствующее Достоинство, безмятежная Жизнь, беспечальное Пребывание, – где нет изменения, чего не достигают перемены, – изобильный Источник, не знающее зависти Благорасположение, неистощимое Сокровище!

[1186] Рус. пер.: Василий Великий. Беседы на шестоднев : Беседа первая / Пер. с древнегреч., примеч. и вступ. ст. О. В. Алиевой // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. III, № 1. С. 227.

Адрес (датировка)	Ссылка на оригинал	Греческий подлинник	Перевод на русский язык (пер. авт.)
HPs. 29.5 (???)	PG, t. 29, col. 317 B	Κύριε, ἐν τῷ θελέματί σου παρέσχου τῷ κάλλει μου δύναμιν. Οἱ περὶ τὴν ἐξέτασιν τοῦ περὶ τῶν ἀρετῶν λόγου κατατριβέντες τὰς μὲν τῶν ἀρετῶν ἐκ θεωρημάτων ἔφασαν συνεστάναι, τὰς δὲ ἀθεωρήτους • οἷον, φρόνησιν μὲν ἐκ θεωρημάτων συνεστάναι ἐν τῷ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπῳ • σωφροσύνην δὲ ἐκ τοῦ περὶ τῶν αἱρετῶν καὶ φευκτῶν • δικαιοσύνην δὲ ἐκ τοῦ περὶ τῶν ἀπονεμητέων καὶ οὐκ ἀπονεμητέων • καὶ ἀνδρείαν ἐκ τοῦ περὶ διενῶν καὶ οὐ δεινῶν • κάλλος δὲ καὶ ἰσχὺν ἀθεωρήτους εἶναι ἀρετὰς, ἐπακολουθούσας ταῖς ἐκ θεωρημάτων. Κατὰ γὰρ τὴν συμμετρίαν καὶ ἁρμονίαν τῶν τῆς ψυχῆς θεωρημάτων, ἔνιοι τῶν σοφῶν νενοήκασι τὸ κάλλος • κατὰ δὲ τὸ ἀποτελεστικὸν τῶν ὑποβαλλομένων ἐκ τῶν θεωρητικῶν ἀρετῶν, τὴν ἰσχὺν νενοήκασι. Πλὴν ἵνα καὶ κάλλος ἐπιγένηται τῇ ψυχῇ, καὶ δύναμις τῶν δεόντων ἐπιτελεστικὴ, θείας εἰς τοῦτο χάριτος χρῄζομεν. Ὡς τοίνυν ἄνω εἴρηκεν, Ὅτι ζωὴ ἐν τῷ θελήματι αὐτοῦ • οὕτω νῦν ὑψοῖ τὸν Θεὸν διὰ τῆς εὐχαριστίας λέγων, ὅτι Ἐν τῷ θελήματί σου παρέσχου τῷ κάλλει μου δύναμιν. Καλὸς μὲν γὰρ ἤμην κατὰ τὴν φύσιν, ἀσθενὴς δὲ διὰ τὸ ἐξ ἐπιβουλῆς τοῦ ὄφεως νεκρωθῆναι τῷ παραπτόματι. Τῷ οὖν κάλλει μου, ὅ παρὰ σοῦ ἔλαβον ἐκ τῆς πρώτης κατασκευῆς, προσέθηκας δύναμιν τὴν τῶν δεόντων πρακτικήν. Καλὴ μὲν οὖν πᾶσα ψυχὴ ἡ ἐν συμμετρίᾳ τῶν οἰκείων δυνάμεων θεωρουμένη. κάλλος δὲ ἀληθινὸν, καὶ ἐρασμιώτατον, μόνῳ τῷ τὸν νοῦν κεκαθαρμένῳ θεωρητὸν, τὸ περὶ τὴν θείαν καὶ μακαρίαν φύσιν. Οὗ ὁ ἐνατενίσας ταῖς μαρμαρυγαῖς καὶ ταῖς χάρισι, μεταλαμβάνει τι ἀπ’ αὐτοῦ, ὥσπερ ἀπό τινος βαφῆς, αἴγλην τινὰ ἀνθηρὰν εἰς τὴν οἰκείαν ὄψιν ἀναχρωννύμενος. Ὅθεν καὶ Μωϋσῆς, τῷ μετειλεφέναι τοῦ κάλλους ἐκείνου ἐν τῷ ὁμιλεῖν Θεῷ, ἐδοξάσθη τὸ πρόσωπον. Ὁ οὖν αἰσθόμενος τῆς ἑαυτοῦ ἀρετῆς, τὴν εὐχαριστικὴν ταύτην ἀφίησι φωνήν • *Κύριε, ἐν τῷ θελέματί σου παρέσχου τῷ κάλλει μου δύναμιν*.	«Господи, по благоволению Твоему дай силу доброте моей!» (Пс. 29:8, YUN). Те, кто глубоко исследовал учение о добродетелях, говорили, что одни из добродетелей состоят из теоретических знаний человека, другие же нетеоретического свойства. К примеру, мудрость состоит из теоретических мнений о том, что благо и что зло; благоразумие, – о том, что следует избирать и чего избегать; справедливость, – о должном и недолжном; а мужество – о том, что страшно и что нет. Но красота и крепость души суть добродетели нетеоретические, которые следуют за теоретическими добродетелями. Потому что некоторые из мудрецов осмыслили красоту как симметрию и гармонию теоретических знаний души. А силу осмыслили как реализацию того, что подсказывают нам теоретические знания. Однако же, чтобы в душе были и красота, и сила исполнять должное, – на это нам нужна Божественная благодать. Поэтому как выше сказал: «жизнь в воле Его» (Пс. 29:6, YUN), так и здесь превозносит своей благодарностью Бога, говоря: «Господи, по благоволению Твоему дай силу доброте моей!» (Пс. 29:8, YUN). Прекрасным был я когда-то по природе, но бессилен теперь из-за того, что умерщвлен прегрешением по умыслу змея. Итак, к моей красоте, которую я получил от Тебя при первом устроении, Ты приложил силу исполнять на практике должное. Стало быть, прекрасна всякая душа, в которой можно созерцать симметрию ее собственных сил. Но красота истинная и самая вожделенная, открытая к созерцанию лишь тому, кто уже очистил свой ум, относится к Божественной и блаженной природе. Кто устремил взор на ее искрящуюся благодать, сам перенимает нечто от нее, как от красильного раствора, заимствуя великолепное какое-то сияние для своего собственного лица. Почему и Моисей, приобщившись в момент беседы с Богом этой красоте, имел прославленное лицо. Итак, чувствующий собственную добродетель посылает этот благодарственный возглас: «Господи, по благоволению Твоему дай силу доброте моей!» (Пс. 29:8, YUN).

Адрес (датировка)	Ссылка на оригинал	Греческий подлинник	Перевод на русский язык (пер. авт.)
HPs. 44.4 (???)	PG, t. 29, col. 396 B–C	*Ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων. Ἐξεχύθη ἡ χάρις ἐν χείλεσί σου*. Προσάγεται δὲ ἡμᾶς τῇ διανόιᾳ ταύτῃ ὅ τε Ἀκύλας καὶ ὁ Σύμμαχος • ὁ μὲν εἰπὼν • *Κάλλει ἐκαλλωπίσθης παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων* • ὁ δὲ Σύμμαχος • *Κάλλει καλὸς εἶ παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων*. *Ὡραῖος* οὖν *κάλλει* προσαγορεύει τὸν Κύριον ὁ ἐνατενίσας αὐτοῦ τῇ θεότητι. Οὐ γὰρ τὸ τῆς σαρκὸς ἀνυμνεῖ κάλλος. *Εἴδομεν* γὰρ *αὐτὸν, καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος, οὐδὲ κάλλος, ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον, ἐκλεῖπον παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων*. Δῆλον οὖν, ὅτι ἐνιδὼν αὐτοῦ τῇ λαμπρότητι καὶ τῶν ἐκεῖθεν μαρμαρυγῶν ἀναπλησθεὶς ὁ Προφήτης, πληγεὶς τὴν ψυχὴν τούτῳ τῷ κάλλει, πρὸς τὸν ἔνθεον ἔρωτα τῆς νοητῆς ὡραιότητος ἐκινήθη • ἧς ἐπιφανείσης τῇ ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ, πάντα αἰσχρὰ καὶ ἀπόβλητα τὰ τέως ἀγαπώμενα καταφαίνεται. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ Παῦλος, ὅτε εἶδε τὸν ὡραῖον κάλλει, πάντα ἡγήσατο σκύβαλα, ἵνα Χριστὸν κερδήσῃ.	*Ты привлекателен красотой (ὡραῖος κάλλει) более сынов человеческих; благодать излилась из уст Твоих* (Пс. 44:3)… Итак, «привлекательным красотой» называет Господа тот, кто устремил свой взор на Его божество. Ибо он воспевает красоту не плоти. Ведь *мы видели Его, и не было в Нем ни вида, ни красоты, но вид Его презрен, умален пред людьми* (Ис. 53:2–3). Ясно, стало быть, что Пророк, прозрев Его блистательность и исполненный происходящим оттуда блеском, ранив душу этой красотой, ринулся к Божественной страсти по умопостигаемой привлекательности, которая, когда явится душе человека, делает очевидным, насколько безобразно и дешево все то, что было любимо до того. Поэтому и Павел, когда узрел *Привлекательного красотой*, счел сором все, чтобы приобрести Христа (см. Флп. 3:8).
HPs. 44.5 (???)	PG, t. 29, col. 400 A	*Περίζωσαι τὴν ῥομφαίαν σου ἐπὶ τὸν μηρόν σου, δυνατέ. Τῇ ὡραιότητί σου καὶ τῷ κάλλει σου*. Ἠγούμεθα τοίνυν τροπικῶς ἀναφέρεσθαι εἰς τὸν ζῶντα τοῦ Θεοῦ λόγον, ὥστε συνάπτεσθαι τῇ σαρκὶ,	«Препояшь Себя по бедру мечом Твоим, Сильный, привлекательностью Твоею и красотою Твоею» (Пс. 44:4, пер. авт.). Полагаю, что эти слова в переносном смысле относятся к живому Слову Бога, так чтобы Оно сплелось с плотью.
HPs. 44.5 (???)	PG, t. 29, col. 400 C–D	«Περίζωσαι οὖν τὴν ῥομφαίαν σου ἐπὶ τυὸν μηρόν σου, δυνατέ. Τῇ ὡραιότητί σου», τουτέστιν, ἐν τῷ πληρώματι τῶν καιρῶν • καὶ «τῷ κάλλει σου», τῇ θεωρητῇ καὶ νοητῇ θεότητι. Ἐκεῖνο γὰρ τὸ ὄντως καλὸν, τὸ κατάληψιν πᾶσαν ἀνθρωπίνην καὶ δύναμιν ὑπερβαῖνον, καὶ διανοίᾳ μόνῃ θεωρητόν. Καὶ ἐγνώριζον αὐτοῦ τὸ κάλλος οἱ μαθηταὶ, οἷς ἐπέλυε τὰς παραβολὰς κατ’ ἰδίαν. Εἶδον δὲ αὐτοῦ τὸ κάλλος Πέτρος καὶ οἱ υἱοὶ τῆς βροντῆς ἐν τῷ ὄρει. ὑπερλάμπον τὴν τοῦ ἡλίου λαμπρότητα, καὶ τὰ προοίμια τῆς ἐνδόξου αὐτοῦ παρουσίας ὀφθαλμοῖς λαβεῖν κατηξιώθησαν.	*Препояшь Себя по бедру мечом Твоим, Сильный. Привлекательностью Твоею* (Пс. 44:4), то есть при исполнении сроков, *и красотою Твоею*, то есть созерцаемым и умопостигаемым божеством. Ибо эта красота и есть истинно Прекрасное, превосходящее любое человеческое постижение и силу, но созерцаемое только мыслью. Узнали Его красоту ученики, которым Он наедине разъяснял притчи. Его красоту, своим сиянием превосходящую сияние солнца, увидели Петр и сыны Громовы на горе, когда собственными глазами удостоились лицезреть пролог к Его славному второму пришествию.

Адрес (датировка)	Ссылка на оригинал	Греческий подлинник	Перевод на русский язык (пер. авт.)
HPs. 44.6 (???)	PG, t. 29, col. 401 C – 404 A	Νῦν οὖν *Τὰ βέλη σου ἠκονημένα*. Ἐκ τούτων τῶν βελῶν τιτρώσκονται αἱ παραδεξάμεναι τὴν πίστιν ψυχαὶ, καὶ εἰς τὴν ἄκραν τοῦ Θεοῦ ἀγάπην ἐκκαυθεῖσαι λέγουσι παραπλησίως τῇ νύμφῃ τό, *Τετρωμένη ἀγάπης ἐγώ εἰμι*. Ἀνεκδιήγητον δὲ καὶ ἄῤῥητον τὸ τοῦ λόγου κάλλος, καὶ ἡ τῆς σοφίας ὡραιότης, καὶ ἡ τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ εἰκόνι αὐτοῦ μορφή. Μακάριοι οὖν, οἱ τοῦ ἀληθινοῦ κάλλους φιλοθεάμονες. Οἱονεὶ γὰρ προσδεθέντες αὐτῷ διὰ τῆς ἀγάπης, καὶ τὸν ἐπουράνιον καὶ μακαριστὸν ἐρῶντες ἔρωτα, ἐπιλανθάνονται μὲν οἰκείων καὶ φίλων • ἐπιλανθάνονται δὲ οἴκου καὶ περιουσίας ἁπάσης • ἐκλαθόμενοι δὲ καὶ τῆς σωματικῆς εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν ἀνάγκης, μόνῳ τῷ θείῳ καὶ καθαρῷ προστετήκασιν ἔρωτι.	Итак, сейчас говорится: «Стрелы Твои изощрены, Сильный» (Пс. 44:6, YUN). Именно от этих стрел получают язвы те души, которые приняли веру, и, распаленные до предела любовью к Богу, говорят вместе с невестой: «я – уязвлена любовию» (Песн. 2:5, YUN). Но неописуема и неизреченна красота Слова, и привлекательность Премудрости, и форма Бога в Его образе. Счастливы, стало быть, те, кто ищет созерцание истинной красоты, поскольку они, привязавшись к ней своей любовью и исполненные небесной и блаженной страсти, забывают родственников и друзей, забывают дом и все свое имущество. А презрев даже необходимой потребностью организма есть и пить, они прилепились единственно к Божественной и чистой страсти.

Источник: составлено автором

Приложение 4 – Использование понятия Божественной красоты свт. Василием Великим

	БК = Божественный свет	**БК = благо**	**БК = слава**	**БК есть атрибут природы**	**БК есть атрибут Сына**	**Бог субъект созерцания БК**	протология	**Домостроительство Сына**	аскетический путь	эстетический путь	интроспекция / образ Божий /	**Домостроительство Святого Духа**	человек при жизни созерцает БК	апофатизм	созерцание БК = обожение	«эротическая метафора»	эсхатология	ангелы субъекты созерцания БК
	{1}	**{2}**	**{3}**	**{4}**	**{5}**	**{6}**	{7}	**{8}**	{9}	{10}	{11}	**{12}**	{13}	{14}	{15}	{16}	{17}	{18}
Bas. Ep. 2.2 (358 г.)	1	1									1		1	1				
Bas. RegFT. 2.1 (ок. 365–366 гг.)	1	1	1						1				1	1	1	1	1	
Bas. HPs. 114.5 (362–370 гг.)			1						1							1	1	
Bas. Hom. 9.7 (369 г.)		1					1									1		
Bas. Hom. 15.1 (372 г.)	1	1	1	1									1	1		1		
Bas. Hom. 4.2 (ок. 372 г.)																1		
Bas. Hom. 4.4 (ок. 372 г.)			1											1		1		1
Bas. HPs. 33.3 (после 372)									1	1	1		1	1				
Bas. Ep. 150.1 (зима 372–373 гг.)			1						1			1	1					
Bas. DeSS. 18.47 (373 г.)	1	1	1	1				1				1	1		1			
Bas. DeSS. 9.23 (375 г.)	1			1			1	1	1		1	1	1	1	1			
Bas. HPs. 32.1 (ок. 375 г.)	1	1					1		1						1	1		
Bas. Ep. 233.1 (376 г.)								1					1		1			
Bas. HHex. 1.2 (378 г.)	1	1		1						1						1		1
Bas. HHex. 1.11 (378 г.)										1			1					
Bas. HHex. 2.2 (378 г.)										1								
Bas. HHex. 6.1 (378 г.)	1			1						1								
Bas. HPs. 1.3 (???)		1		1									1					
Bas. HPs. 29.5 (???)	1		1	1			1						1		1	1		
Bas. HPs. 44.4 (???)	1			1	1								1	1		1		
Bas. HPs. 44.5 (???)	1		1	1	1				1				1	1			1	
Bas. HPs. 44.6 (???)					1							1	1	1		1		
	11	8	8	9	3	0	4	3	7	5	3	4	14	9	6	11	3	2
	10,00%	**7,27%**	**7,27%**	**8,18%**	2,73%	0,00%	3,64%	2,73%	**6,36%**	4,55%	2,73%	3,64%	**12,73%**	**8,18%**	**5,45%**	**10,00%**	2,73%	1,82%
	IV	**III**	**III**	**III**	I	0	II	I	**III**	II	I	II	**IV**	**III**	**III**	**IV**	I	I

Источник: составлено автором

Приложение 5 – Использование понятия Божественной красоты (*κάλλος*) свт. Григорием Нисским

		{1}	{2}	{3}	{4}	{5}	{6}	{7}	{8}	{9}	{10}	{11}	{12}	{13}	{14}	{15}	{16}	{17}	{18}
1	Greg. Nyss. Contr. Eun. I, 1.310.9, p. 118.27				1												1		1
2	Greg. Nyss. Contr. Eun. I, 1.533.6, p. 180.25	1			1														
3	Greg. Nyss. Contr. Eun. I, 1.636.3–4, p. 209	1	1	1	1														
4	Greg. Nyss. Contr. Eun. II, 1.215.3, p. 288.6		1		1														
5	Greg. Nyss. Contr. Eun. II, 1.224.10, 291.5				1						1			1	1				
6	Greg. Nyss. Contr. Eun. II, 1.89.5, p. 252.29				1						1			1	1		1		
7	Greg. Nyss. Contr. Eun. III, 3.5.6, p. 108.27										1			1	1				
8	Greg. Nyss. Contr. Eun. III, 9.40.9, p. 279		1		1				1										
9	Greg. Nyss. De beat. 1, p. 80.13	1	1		1										1		1		
10	Greg. Nyss. De beat. 6, p. 143.2		1	1	1			1				1		1	1		1		
11	Greg. Nyss. De homin. op. 3, col. 136 A				1			1				1							
12	Greg. Nyss. De homin. op. 4, col. 136 D				1			1											
13	Greg. Nyss. De homin. op. 5, col. 137 A–B				1			1				1		1	1				
14	Greg. Nyss. De homin. op. 12, col. 161 C				1			1			1	1				1			
15	Greg. Nyss. De homin. op. 16, col. 184 C				1			1				1							
16	Greg. Nyss. De homin. op. 18, col. 192 D							1				1							
17	Greg. Nyss. De infant., p. 85.16	1		1	1						1			1					
18	Greg. Nyss. De inst. christ. 3.3, p. 50.4	1							1	1		1				1	1		
19	Greg. Nyss. De mort., p. 39.3													1	1			1	1
20	Greg. Nyss. De mort., p. 41.17				1							1							
21	Greg. Nyss. De mort., p. 42.4				1							1						1	
22	Greg. Nyss. De mort., p. 66.2	1										1						1	
23	Greg. Nyss. De mort., p. 61.19		1							1						1	1	1	
24	Greg. Nyss. De orat. dom. 2, p. 30.11									1				1		1			
25	Greg. Nyss. De orat. dom. 5, p. 63.6				1									1					
26	Greg. Nyss. De perf. christ., p. 193.21					1				1									
27	Greg. Nyss. De virgin. 4.8, p. 276.20				1					1									1
28	Greg. Nyss. De virgin. 10.1, p. 289.11–25	1											1	1		1	1		
29	Greg. Nyss. De virgin. 10.2, p. 290.5												1	1	1				
30	Greg. Nyss. De virgin. 11.3, p. 294.1				1					1	1			1	1				
31	Greg. Nyss. De virgin. 11.5, p. 296.8				1					1		1				1			
32	Greg. Nyss. De vita Macr. 23, p. 396.18													1			1	1	
33	Greg. Nyss. De vita Moys. II.231–2, p. 114				1						1			1	1		1		
34	Greg. Nyss. Epist. canon., 6, p. 9.23													1	1		1		
35	Greg. Nyss. In Basil. fratr. 7.3, p. 113.22	1								1				1			1		
36	Greg. Nyss. In Cantic. 1, p. 19.5–13		1			1										1	1		
37	Greg. Nyss. In Cantic. 1, p. 20.8–20					1													
38	Greg. Nyss. In Cantic. 1, p. 22.15									1					1	1	1		
39	Greg. Nyss. In Cantic. 1, p. 23.11																1		1
40	Greg. Nyss. In Cantic. 1, p. 27.9				1				1					1			1		
41	Greg. Nyss. In Cantic. 1, p. 32.7		1									1		1		1	1		
42	Greg. Nyss. In Cantic. 1, p. 38.5–39.4					1				1					1	1	1		
43	Greg. Nyss. In Cantic. 1, p. 40.3	1	1						1	1			1	1	1		1		
44	Greg. Nyss. In Cantic. 2, p. 46.9–15					1			1							1	1		
45	Greg. Nyss. In Cantic. 2, p. 51.13	1	1		1			1				1							
46	Greg. Nyss. In Cantic. 2, p. 68.6	1	1		1							1		1		1			
47	Greg. Nyss. In Cantic. 3, p. 88.12–91.2	1	1		1					1		1		1	1		1		
48	Greg. Nyss. In Cantic. 3, p. 91.3–6	1	1			1				1		1			1		1		

		{1}	{2}	{3}	{4}	{5}	{6}	{7}	{8}	{9}	{10}	{11}	{12}	{13}	{14}	{15}	{16}	{17}	{18}
49	Greg. Nyss. In Cantic. 4, p. 101.18–19									1						1			
50	Greg. Nyss. In Cantic. 4, p. 102.2				1			1		1						1			
51	Greg. Nyss. In Cantic. 4, p. 104.1–15	1							1	1		1				1			
52	Greg. Nyss. In Cantic. 4, p. 106.7					1			1				1				1		
53	Greg. Nyss. In Cantic. 5, p. 150.13–18				1					1		1		1			1		
54	Greg. Nyss. In Cantic. 5, p. 159.7		1						1	1							1		
55	Greg. Nyss. In Cantic. 6, p. 173.1		1												1		1		1
56	Greg. Nyss. In Cantic. 6, p. 189.16–190.2					1										1	1		
57	Greg. Nyss. In Cantic. 6, p. 191.7–12														1		1		
58	Greg. Nyss. In Cantic. 8, p. 256.10					1			1			1			1		1		
59	Greg. Nyss. In Cantic. 9, p. 264.7					1						1					1		
60	Greg. Nyss. In Cantic. 9, p. 265.11					1			1	1							1		
61	Greg. Nyss. In Cantic. 9, p. 293.10								1	1		1				1	1		
62	Greg. Nyss. In Cantic. 10, p. 309.6								1						1	1	1		
63	Greg. Nyss. In Cantic. 11, p. 321.17													1	1		1		
64	Greg. Nyss. In Cantic. 11, p. 338.18	1			1	1			1								1		
65	Greg. Nyss. In Cantic. 12, p. 348.1–2				1			1				1							
66	Greg. Nyss. In Cantic. 12, p. 360.20		1							1			1	1			1		
67	Greg. Nyss. In Cantic. 12, p. 366.12		1											1			1		
68	Greg. Nyss. In Cantic. 13, p. 383.7–16					1			1	1		1		1			1		
69	Greg. Nyss. In Cantic. 13, p. 384.14				1	1			1								1		
70	Greg. Nyss. In Cantic. 13, p. 386.3										1	1			1				
71	Greg. Nyss. In Cantic. 14, p. 419.20–420.3					1			1			1					1		
72	Greg. Nyss. In Cantic. 14, p. 421.3		1														1		
73	Greg. Nyss. In Cantic. 14, p. 423.5–424.17					1			1			1					1		
74	Greg. Nyss. In Cantic. 14, p. 425.18																1		
75	Greg. Nyss. In Cantic. 15, p. 439.11–20				1	1			1	1		1				1	1		
76	Greg. Nyss. In Cantic. 15, p. 440.6				1					1		1			1				
77	Greg. Nyss. In Cantic. 15, p. 442.11									1		1				1	1		
78	Greg. Nyss. In Cantic. 15, p. 444.14–445.4								1			1				1	1		
79	Greg. Nyss. In Eccl. 3, p. 324.22–325.1													1					
80	Greg. Nyss. In Eccl. 6, p. 386.20		1		1			1											
81	Greg. Nyss. In sanct. Steph. I, p. 94.2	1	1		1														
82	Greg. Nyss. Orat. cath. 6.109, p. 25.15				1			1				1							
83	Greg. Nyss. Tunc et ipse Fil., p. 18.9		1						1			1				1			
		II	**III**	0	**IV**	**III**	0	II	**III**	**III**	I	**III**	I	**III**	**III**	**III**	**IV**	I	I
		4,97%	6,52%	0,93%	11,18%	**5,28%**	0,00%	3,73%	**6,21%**	**7,76%**	2,48%	9,94%	1,55%	**8,39%**	7,14%	6,83%	**13,98%**	1,55%	1,55%

Источник: составлено автором

Приложение 6 - Использование понятия Божественной красоты (*κάλλος*) в греческой патристике IV–XV вв.

		{1}	{2}	{3}	{4}	{5}	{6}	{7}	{8}	{9}	{10}	{11}	{12}	{13}	{14}	{15}	{16}	{17}	{18}
1	Macar. Aegypt. Serm., 4.7.4.5	1							1	1						1	1		
2	Macar. Aegypt. Serm., 4.18.2.12			1					1						1		1		
3	Macar. Aegypt. Serm., 9.1.2.11–9.1.3.19	1		1					1				1		1	1			
4	Macar. Aegypt. Serm., 9.3.6.8				1				1						1	1			
5	Macar. Aegypt. Serm., 10.3.2.5–4.14	1		1					1			1	1	1	1	1	1		
6	Macar. Aegypt. Serm., 15.1.2.8	1	1	1									1		1				
7	Macar. Aegypt. Serm., 16.1.6.7	1		1					1	1			1	1				1	
8	Macar. Aegypt. Serm., 18.6.2.16	1		1									1			1	1	1	
9	Macar. Aegypt. Serm., 48.2.3.11			1									1	1	1		1		
10	Macar. Aegypt. Serm., 48.2.5.7–16		1	1		1			1				1		1	1	1		
11	Macar. Aegypt. Serm., 49.2.14.13		1							1			1		1		1		
12	Macar. Aegypt. Serm., 50.2.1.15 –2.10	1							1	1			1	1	1				
13	Macar. Aegypt. Serm., 59.1.2.8	1													1		1		
14	Macar. Aegypt. Serm., 63.4.3.10–14	1							1				1			1			
15	Macar. Aegypt. Serm., 64.1.1.3		1						1	1				1	1		1		
16	Dionys. De cael. hier., S. 17.6–18.2	1	1		1														1
17	Dionys. De cael. hier., S. 14.16–15.4	1			1						1								1
18	Dionys. De cael. hier., S. 28.4	1			1														1
19	Dionys. De div. nom., S. 113.4–6		1		1														
20	Dionys. De div. nom., S. 150.16–151.10	1	1		1										1	1			1
21	Dionys. De div. nom., S. 157.13																1		
22	Dionys. De div. nom., S. 223.8		1		1										1				
23	Dionys. De eccl. hier., S. 82.9	1	1		1				1			1							
24	Dionys. De eccl. hier., S. 88.3		1									1				1			
25	Dionys. De eccl. hier., S. 91.20	1	1						1							1			
26	Dionys. De eccl. hier., S. 96.4									1		1		1		1			
27	Dionys. De eccl. hier., S. 97.5	1								1		1							
28	Dionys. De eccl. hier., S. 132.1–4	1												1					
29	Dionys. De myst. theol., S. 145.7				1									1	1				
30	Dionys. Epist. 9.1.46, S.196.11	1																	
31	Max. Conf. Amb. ad Joann., 6.3.9				1					1				1		1	1		
32	Max. Conf. Amb. ad Joann., 8.2.6–8				1			1											
33	Max. Conf. Amb. ad Joann., 10.29.5–7	1		1	1	1			1						1				
34	Max. Conf. Amb. ad Joann., 10.60.31				1			1											
35	Max. Conf. Amb. ad Joann., 10.119.13		1		1					1		1			1		1		
36	Max. Conf. Amb. ad Joann., 31.4.20	1	1		1					1	1	1		1		1			
37	Max. Conf. Amb. ad Joann., 31.5.5	1	1		1			1	1										
38	Max. Conf. Amb. ad Joann., 36.2.6				1			1	1										
39	Max. Conf. Amb. ad Joann., 38.4.18	1			1														
40	Max. Conf. Amb. ad Joann., 71.8.8–9				1					1					1				
41	Max. Conf. Capita theol. et oecum., 1.85.5				1					1		1		1	1	1			
42	Max. Conf. Capita theol. et oecum., 1.97.8			1						1								1	
43	Max. Conf. Capita theol. et oecum., 2.93.4				1					1		1							1
44	Max. Conf. Epist. 2, col. 404 A				1				1	1				1	1		1		
45	Max. Conf. Epist. 11, col. 456 A		1	1	1					1						1			
46	Max. Conf. Mystagog., 20.758	1	1	1	1					1			1			1			
47	Max. Conf. Mystagog., 24.1054	1	1		1					1		1				1		1	
48	Max. Conf. Quaest. ad Thalas., introd.311		1		1			1											

		{1}	{2}	{3}	{4}	{5}	{6}	{7}	{8}	{9}	{10}	{11}	{12}	{13}	{14}	{15}	{16}	{17}	{18}
49	Max. Conf. Quaest. ad Thalas., prol.32				1					1		1	1			1			
50	Max. Conf. Quaest. ad Thalas., 10.34				1					1		1		1	1	1	1		
51	Max. Conf. Quaest. ad Thalas., 10.93				1									1	1		1		
52	Max. Conf. Quaest. ad Thalas., 49.62				1							1				1	1		
53	Max. Conf. Quaest. ad Thalas., 51.22		1	1	1						1				1				1
54	Max. Conf. Quaest. ad Thalas., 53.63				1			1	1	1	1	1		1	1				
55	Max. Conf. Quaest. ad Thalas., 54.67	1	1	1	1					1				1					
56	Max. Conf. Quaest. ad Thalas., 61.290	1		1	1	1			1							1			
57	Max. Conf. Quaest. et dub., 114.9									1				1					
58	Max. Conf. Quaest. et dub., 129.11	1			1					1				1		1	1		
59	Max. Conf. Quaest. et dub., 176.9								1	1				1					
60	Phot. Amphil. 36.66				1			1				1			1				
61	Phot. Amphil. 79.55		1		1														
62	Phot. Amphil. 179.47											1			1	1	1		
63	Phot. Amphil. 180.7	1			1						1				1				
64	Phot. Amphil. 180.72		1		1						1				1				
65	Phot. Epist. 1.15				1					1			1	1					
66	Phot. Epist. 217.3	1								1		1					1		
67	Phot. Epist. 234.142	1	1							1				1	1		1		
68	Phot. Epist. 243.49									1							1		
69	Phot. Homil. 7, σελ. 74.14				1	1			1		1	1					1		
70	Phot. Homil. 11, σελ. 118.26					1		1	1			1					1		
71	Phot. Homil. 17, σελ. 171.27										1						1		
72	Joann. Dam. Orat. de imag., (3,29).6	1	1	1	1										1		1		
73	Joann. Dam. Orat. de imag., (1,50=2,46).3,8									1					1				
74	Joann. Dam. Orat. de imag., (1,51=2,47).1								1						1				
75	1.10–11,13		1							1		1				1			
76	Joann. Dam. Epist. de hymn. trisag., 8.9			1															1
77	Joann. Dam. Epist. de hymn. trisag., 24.5				1														1
78	Joann. Dam. Contr. Manich., 2.16	1	1																
79	Joann. Dam. Contr. Manich., 86.16,19	1			1					1					1		1		
80	Joann. Dam. Orat. in occurs. Dom., 12.18				1									1	1	1			
81	Joann. Dam. Laud. Anast., 21.3	1													1	1	1		
82	Joann. Dam. De duab. volunt., 2.30					1													
83	Joann. Dam. Laud. Johan. Chrys., 8.4,7,8	1			1	1			1	1		1							
84	Joann. Dam. Orat. in Sabb., 26.26	1				1			1								1		
85	Joann. Dam. Homil. in transfig., 4.21	1		1	1	1			1			1	1						
86	Joann. Dam. Canon in Transfig., 5.2, c. 94				1	1		1	1			1							
87	Sym. Neotheol. Hymn., 2.18	1			1	1			1					1		1			
88	Sym. Neotheol. Hymn., 9.2	1			1	1									1				
89	Sym. Neotheol. Hymn., 11.56	1		1	1				1				1	1			1		
90	Sym. Neotheol. Hymn., 15.14	1		1	1	1			1					1			1		
91	Sym. Neotheol. Hymn., 15.80	1	1	1	1	1			1			1		1	1				
92	Sym. Neotheol. Hymn., 15.154			1	1	1			1			1				1			
93	Sym. Neotheol. Hymn., 16.18–29	1		1		1								1		1	1		
94	Sym. Neotheol. Hymn., 18.66	1								1			1	1	1				
95	Sym. Neotheol. Hymn., 18.117	1	1						1					1	1	1	1		

		{1}	{2}	{3}	{4}	{5}	{6}	{7}	{8}	{9}	{10}	{11}	{12}	{13}	{14}	{15}	{16}	{17}	{18}
96	Sym. Neotheol. Hymn., 21.170	1			1	1			1				1	1	1	1	1		
97	Sym. Neotheol. Hymn., 23.501	1												1		1			
98	Sym. Neotheol. Hymn., 24.7–29	1		1	1	1			1			1		1	1	1	1		
99	Sym. Neotheol. Hymn., 24.246	1			1									1		1	1		
100	Sym. Neotheol. Hymn., 24.283													1	1				
101	Sym. Neotheol. Hymn., 25.2					1			1					1	1				
102	Sym. Neotheol. Hymn., 25.71			1					1					1		1			
103	Sym. Neotheol. Hymn., 27.117				1					1			1			1	1		
104	Sym. Neotheol. Hymn., 29.237													1	1				
105	Sym. Neotheol. Hymn., 30.196	1												1	1	1	1		
106	Sym. Neotheol. Hymn., 30.375	1	1													1	1		
107	Sym. Neotheol. Hymn., 31.3				1										1				
108	Sym. Neotheol. Hymn., 39.1		1	1		1			1						1		1		
109	Sym. Neotheol. Hymn., 42.76	1		1					1					1	1		1		
110	Sym. Neotheol. Hymn., 47.49	1		1	1	1								1	1		1		
111	Sym. Neotheol. Hymn., 48.152	1		1										1		1			
112	Sym. Neotheol. Hymn., 49.29	1		1		1								1	1	1	1		
113	Sym. Neotheol. Hymn., 49.75, 78	1		1					1					1	1	1	1		
114	Sym. Neotheol. Hymn., 50.81													1	1	1			
115	Sym. Neotheol. Hymn., 52.10	1			1							1	1	1	1	1	1		
116	Greg. Palam. Cap. phys., theol..., 146.12	1		1	1	1			1	1			1	1	1				
117	Greg. Palam. Cap. phys., theol..., 147.2	1		1	1					1				1			1	1	
118	Greg. Palam. Pro hesych., 1.1.13.23	1							1										
119	Greg. Palam. Pro hesych., 1.3.5.5	1		1	1	1			1	1		1	1		1	1			
120	Greg. Palam. Pro hesych., 1.3.5.22	1												1	1	1			
121	Greg. Palam. Pro hesych., 1.3.17.9	1				1							1	1	1	1	1		
122	Greg. Palam. Pro hesych., 1.3.39.14	1			1				1			1		1		1	1		1
123	Greg. Palam. Pro hesych., 3.1.15.10–17	1		1					1	1			1	1		1			
124	Greg. Palam. Pro hesych., 3.1.41.9	1		1											1				
125	Greg. Palam. Pro hesych., 3.2.1.21	1		1						1			1	1	1		1	1	
126	Greg. Palam. Pro hesych., 3.3.9.16			1									1	1	1	1		1	
127	Greg. Palam. De proces., 2.9.15	1	1					1	1										
128	Greg. Palam. Homil., 12.12.14			1					1	1							1		
129	Greg. Palam. Homil., 17.19.8	1														1			
130	Greg. Palam. Homil., 29.1.2					1				1							1		
131	Greg. Palam. Homil., 34.10.21	1		1	1					1				1		1			
132	Greg. Palam. Homil., 34.17.7	1		1	1				1	1						1	1		
133	Greg. Palam. Homil., 35.14.5	1		1	1														
134	Greg. Palam. Contr. Acind., 1.7.25.12	1		1	1														
135	Greg. Palam. Contr. Acind., 2.14.64.15	1		1	1	1								1				1	
136	Greg. Palam. Contr. Acind., 2.16.79.13, 17	1			1									1				1	
137	Greg. Palam. Contr. Acind., 2.17.80.8	1	1		1											1			
138	Greg. Palam. Contr. Acind., 2.18.89.6	1			1														
139	Greg. Palam. Contr. Acind., 3.6.14.4	1								1			1			1			
140	Greg. Palam. Contr. Acind., 3.9.25.40	1			1					1				1		1		1	
141	Greg. Palam. Contr. Acind., 3.12.39.22	1			1									1	1				
142	Greg. Palam. Contr. Acind., 4.6.10.7	1												1					

		{1}	{2}	{3}	{4}	{5}	{6}	{7}	{8}	{9}	{10}	{11}	{12}	{13}	{14}	{15}	{16}	{17}	{18}
143	Greg. Palam. Contr. Acind., 4.14.37.7	1			1	1							1	1		1		1	
144	Greg. Palam. Contr. Acind., 4.22.57.11	1		1	1	1			1	1		1	1	1	1	1		1	
145	Greg. Palam. Contr. Acind., 5.4.10.8									1					1				
146	Greg. Palam. Contr. Acind., 5.4.10.24									1								1	
147	Greg. Palam. Contr. Acind., 5.6.24.7				1									1	1				
148	Greg. Palam. Contr. Acind., 5.6.22.13–28				1	1			1	1				1			1		
149	Greg. Palam. Contr. Acind., 5.9.35.31	1			1	1			1						1				1
150	Greg. Palam. Contr. Acind., 6.3.7.14	1			1	1			1										
151	Greg. Palam. Contr. Acind., 6.11.36.29	1			1														1
152	Greg. Palam. Contr. Acind., 6.11.37.7	1	1		1								1		1				
153	Greg. Palam. Contr. Acind., 7.11.39.12	1			1											1			
154	Greg. Palam. Contr. Acind., 7.11.40.23				1							1	1		1				
155	Greg. Palam. Orat. dogm., 4.10.15	1		1	1	1			1					1				1	
156	Greg. Palam. Orat. dogm., 5.8.4	1			1	1													
157	Greg. Palam. Orat. dogm., 6.12.40				1	1			1	1				1	1	1	1	1	
158	Greg. Palam. Orat. apol., 1.4.8	1		1	1	1			1						1				
159	Greg. Palam. Orat. apol., 4.26.31				1	1				1									
160	Greg. Palam. Orat. ascet., 2.19.15									1			1			1			
161	Greg. Palam. Orat. ascet., 3.62.2				1					1			1			1			
162	Greg. Palam. Orat. ascet., 4.19.12												1			1			
163	Greg. Palam. Contr. Niceph., 4.1.4	1		1	1	1			1					1				1	
164	Greg. Palam. Contr. Niceph., 4.10.14–20	1		1	1									1		1	1		
165	Greg. Palam. Contr. Niceph., 4.11.4–20	1		1	1	1			1					1				1	
166	Greg. Palam. Contr. Niceph., 4.16.5	1		1	1	1			1										
167	Greg. Palam. Contr. Niceph., 4.53.7	1		1										1	1	1			
168	Marc. Eugen. Canon. et acoluth. 11.1.46	1			1					1						1	1		
169	Marc. Eugen. Canon. et acoluth. 13.1.86									1						1			
170	Marc. Eugen. Canon. et acoluth. 13.2.17	1			1					1					1	1			
171	Marc. Eugen. Canon. et acoluth. 16.1.360			1		1				1							1		
172	Marc. Eugen. Canon. et acoluth. 20.1.431		1			1											1		
173	Marc. Eugen. Canon. et acoluth. 21.1.315	1			1									1	1	1	1		
174	Marc. Eugen. Canon. paraclet. 2.155					1									1		1		
175	Marc. Eugen. Canon. paraclet. 2.255	1				1							1		1		1		
176	Marc. Eugen. Canon. paraclet. 4.292					1									1	1	1		
177	Marc. Eugen. Canon. paraclet. 6.198			1		1							1		1		1		
178	Marc. Eugen. Canon. paraclet. in deipar. 4.189	1															1		
179	Marc. Eugen. De resurrect., σελ. 58.198			1						1	1						1	1	
180	Marc. Eugen. Epist. 1, p. 264.18			1	1	1				1	1	1							
181	Marc. Eugen. Resp. super igne purgat. P. 158	1		1											1		1		1
182	Marc. Eugen. Resp. super igne purgat. P. 159			1	1								1		1	1	1	1	1
183	Marc. Eugen. Stich. 6.26			1		1									1		1	1	
		IV	II	**III**	**IV**	**III**	0	I	**III**	**III**	I	II	II	**III**	**III**	**III**	**III**	I	I
		11,78%	3,93%	6,81%	11,55%	**5,54%**	0,00%	1,15%	**6,58%**	**6,93%**	1,15%	3,70%	4,16%	**8,08%**	9,01%	8,08%	**7,74%**	2,31%	1,50%

Источник: составлено автором